DUMITRU
STĂNILOAE

Reflecții despre spiritualitatea poporului român





ESEURI
ELION

Coperta: DAN STANCIU

ISBN 973-85040-9-0

DUMITRU STĂNILOAE

REFLECȚII DESPRE SPIRITUALITATEA POPORULUI ROMÂN

EDITURA ELION

București, 2004

Editor: VIRGINIA CARIANPOPOL

Redactor: RODICA PANDELE

Cartea a apărut cu sprijinul Ministerului Culturii şi Cultelor

1. CÂTEVA GÂNDURI DESPRE ONTOLOGIA SPIRITUALITĂŢII ROMÂNEŞTI

1. *ÎNRĂDĂCINAREA ÎN SPAŢIUL PROPRIU*

Peste teritoriul poporului român au trecut multe popoare. Poporul român nu li s-a opus când ele treceau fără a căuta să pună stăpânire pe teritoriul lui dintr-un neastâmpăr de deplasare, deci când treceau în întregime, fără intenţii panimperialiste. Acestea până la urmă s-au întors în Orientul de unde au plecat sau şi-au găsit un nou spaţiu, printre alte popoare, şi s-au asimilat culturii occidentale. Poporul român a permis, de asemenea, altor populaţii să se infiltreze în anumite părţi ale teritoriului său, când nu făceau aceasta cu intenţia de a-l scoate pe el din acest teritoriu sau nu ameninţau existenţa lui. Când observa că unele populaţii erau aşezate pe teritoriul său de forţe statale vecine sau vremelnic stăpânitoare din punct de vedere politic a vreunei părţi din teritoriul său, cu un plan de cucerire treptată a acestui teritoriu, îşi lua măsuri de apărare. Populaţiile ce s-au infiltrat fără un asemenea plan au fost, după o vreme, românizate, dar poporul român însuşi nu şi-a părăsit niciodată teritoriul său. El n-a putut face aceasta în primul rând pentru că aici s-a pomenit din vremea formării sale lingvistice şi spirituale geto-dace, ba se poate spune că din vremi imemoriale. Spaţiul pe care-l locuieşte s-a imprimat în fiinţa lui. El nu poartă urmele memoriei nici

unui alt spaţiu. El îi consideră pe membrii oricărei alte populaţii ce trece pe aici sau se infiltrează aici ca „străini” nu numai faţă de sine, ci şi faţă de locul acesta. Desigur, după un timp îndelungat de petrecere aici, românii le recunosc dreptul de a sta pe acest teritoriu ca în patria lor. Dar nu uită că ele au venit din altă parte, pe când ei sunt de aici. Poporul român îi primeşte şi îi tratează - când nu au gândul de a-l înlătura de aici sau de a-l stăpâni - cu bunăvoinţa cu care ştie românul să primească şi să trateze pe oaspeţi. Le dă adeseori situaţii mai bune ca ale sale. Dar tocmai în aceasta se vede că îi consideră că au venit odată aici ca „oaspeţi”. Când încep să-şi aroge însă dreptul de stăpâni, atunci îi etichetează cu un cuvânt prin care vrea să arate că le contestă acest drept: *venetici*.

El caracterizează legătura mai puţin adâncă a celor ce au venit de altundeva pe acest teritoriu şi legătura sa; de neclintit cu el, prin zicala „apa trece, pietrele rămân”. Eminescu a exprimat înrădăcinarea poporului român; în spaţiul său prin versurile nemuritoare:

„Dar noi locului ne ţinem,
Cum am fost aşa rămânem”.

Ba se poate spune că în aceste versuri este exprimată ţiu numai înrădăcinarea poporului român în spaţiul său, pentru că vieţuieşte în el din vremuri imemoriale, ci şi un al doilea motiv al acestei înrădăcinări: persistenţa poporului nostru; în acest spaţiu corespunde unui anumit mod de a fi al lui.

El stă aici pentru că fiinţa lui s-a structurat ca o fiinţă de graniţă între Orient şi Occident. El nu poate deveni unilateral occidental sau multilateral oriental. Dacă s-ar muta din acest spaţiu de graniţă, el şi-ar pierde fiinţa sa. Părăsirea spaţiului acesta înseamnă pentru poporul român nu numai părăsirea unui loc

străvechi, ci o pierdere a fiinţei sale. Cele mai multe popoare din Europa şi-au schimbat locul cu uşurinţă, fără prea multe schimbări în fiinţa lor, pentru că această fiinţă nu se caracterizează ca o fiinţă-punte, susţinută de' lin spaţiu-punte. Ele îşi pot menţine fie în Orient, fie în Occident fiinţa lor relativ mai simplificată, pentru că oricare dintre aceste spaţii le permite menţinerea acestei relative simplităţi. Dacă se aşază în Occident, după ce au trăit în Orient, dacă se aşează în Orient sau în Orientul mai îndepărtat (într-un continent oriental) după ce au trăit în Occident, ele pot să-şi păstreze fiinţa lor simplificaţi, nefiind obligate să-şi schimbe această fiinţă de o formulă simplă printr-una de sinteză, mai complexă, şi pot să-şi menţină simplitatea lor fundamentală într-o adaptare de suprafaţă, care o menţine. Evreii, armenii, grecii se pot aşeza în Occident fără să se piardă. Acelaşi lucru I-au putut face popoare întregi în perioada migraţiunii popoarelor. Fixate în simplitatea lor specifică, alte popoare pot să se păstreze oriunde se duc, adică în orice spaţiu care aparţine fie numai Orientului, fie numai ' Occidentului. Fără îndoială, fiecare dintre aceste popoare din Orient sau Occident îşi are o simplitate proprie, deosebită de a altor popoare. Dar sunt două categorii de simplităţi: cele orientale şi cele occidentale. Un popor cu o simplitate formată în Orient poate să şi-o menţină însă şi în Occident, pentru că dă acolo de alte simplităţi, opuse, ce-i drept, celei proprii, dar înrudite cu a sa sub raportul acesta, şi deci poate îmbrăca peste simplitatea sa fundamentală una mai de suprafaţă, adaptată locului nou unde s-a aşezat. Germanii mutaţi în Occident au rămas cu simplitatea lor originară, dar au îmbrăcat peste ea simplitatea occidentală.

Românii nu pot face aceasta fără pierderea fiinţei lor. Trecerea la o simplitate conformă fie Orientului, fie Occidentului înseamnă o modificare esenţială a fiinţei lor. Orice simplitate este o simplitate etnică originară, dată împreună cu locul în care s-a format. Românii se menţin în complexitatea fiinţei lor numai prin acest spaţiu-punte,

aşa cum anumiţi pomi nu se pot menţine decât la răscrucea vânturilor. în poporul român se întâlnesc şi se tempereazǎ vânturile din apus, din nord-est, dinspre Mediteranǎ. De aceea, o laturǎ a fiinţei lor e lesne copleşită, prin mutare în Occident sau în Orient, de latura spiritualităţii sale corespunzătoare locului unde s-a mutat, producând desfiinţarea specificului de sinteză al fiinţei sale. Fiinţa românească se menţine stând între Orient şi Occident.

Pentru că s-a format în acest spaţiu specific, nici o fiinţă nu este atât de legată de spaţiul său ca cea a poporului român. De aceea, românii se leagă prin instinct de locul lor ambivalent ca de suportul fiinţei lor complex ambivalenţe. Ei emigrează numai ca indivizi sporadici, nu în grupuri mai compactei Iar aceşti indivizi suferă da o nostalgie dureroasă, până când fiii lor de deznaţionalizează în masa străină în care trăiesc. Romanul „tânjeşte" între străini. El nu mai este om întreg atâta vreme cât este departe de ţară.

Este de remarcat că, în măsura în care unii indivizi din poporul român accentuează în fiinţa lor latura uneia dintre spiritualităţi le ce intră în sinteza românească, pierd legătura interioară intensă cu spaţiul românesc ambivalent şi emigrează mai uşor. Iar aceasta are ca urmare pierderea lor în masa în mijlocul căreia s-au aşezat. Aceasta s-a întâmplat în ultimul Secol cu mulţi dintre intelectualii noştri, care s-au ataşat aproape exclusiv spiritului occidental. Chiar reîntorşi în ţară ei au făcut aici figură de străini.

Astfel, se poate spune că sinteza originară a fiinţei româneşti se menţine prin alipirea de locul în care dăinuieşte de milenii sau invers, alipirea la locul acesta menţine sinteza originară a fiinţei româneşti. Numai „ţinându-ne locului[1'] „rămânem cum am fost" sau numai „rămânând cum am fost" „ne ţinem locului".

Complexitatea sau ambivalenţa fundamentală a fiinţei noastre implică şi o anumită fragilitate a ei, un anumit pericol de pierdere a echilibrului între antitezele componente ale ei, şi prin aceasta de pierdere a echilibrului.

Aceeaşi ambivalenţă fundamentală explică faptul ciudat de a ne defini atât de greu în faţa propriei conştiinţe în raport cu uşurinţa altor popoare de a se defini; sau ispita şi riscul de a trece cu vederea peste una sau alta dintre componentele fundamentale ale sintezei noastre ambivalenţe, lăsându-ne foarte mulţi ispitiţi, mai ales de un secol încoace, de a imita excesiv vreunul din popoarele occidentale, cum se lăsau ispitiţi în trecut boierii noştri de a imita vreunul din popoarele orientale.

Din ambivalenţa complexă oriental-occidentală românească, în care intră nu numai o structură orientală şi occidentală generală, ci multe din simplităţile variate ale Orientului şi Occidentului, se explică deschiderea poporului nostru pentru modurile de trai, pentru culturile, pentru limbile străine şi proverbiala lui înţelegere pentru toţi străinii. Câtă vreme alte popoare sunt oarecum capsulate în modul lor unilateral de a fi, românii dovedesc o deschidere excepţională în toate laturile. Nu ştiu dacă există popor care să înveţe atât de uşor limbile străine ca poporul român. Românii pot să imite caricatural pe alţii tocmai pentru că le pot învăţa graiul şi manierele. De aceea, românii câştigă sufleteşte cu uşurinţă pe străini, dar se şi deznaţionalizează cu uşurinţă când se află între străini. Ei pot juca, de aceea, pe multe tablouri, fapt care uneori îi salvează, alteori îi ispiteşte la rău.

Atenuarea uneia dintre componenţele fundamentale ale specificului nostru prin alta are ca rezultat o complexitate superioară

foarte subtilă, străină de forma îngroşată a formulelor spirituale simple şi unilaterale ale altor popoare, îngroşată chiar când constă în inteligenţă. Această subtilitate necesită un ascuţit spirit de observaţie pentru a-i sesiza componentele, pentru a-i scoate la iveală reliefurile subţiate şi sintetizate, cuprinse în ea.

Înrădăcinarea în spaţiul propriu implică în ea apărarea cu disperare a acestui spaţiu, prin prinderea cu unghiile de pământul propriu. Românii, care nu iubesc războiul, care nu năzuiesc să cucerească alt spaţiu, îşi apără cu supremă încordare spaţiul lor, simţind că nu pot trăi în altul şi că, apărându-şi pământul, îşi apără însăşi fiinţa lor. „Pe aicea nu se trece” a fost la Oituz, în războiul din 1917, strigătul care echivala cu hotărârea disperată de a se face mai bine una cu pământul în apărarea lui, decât de a-l părăsi.

Identificarea românului cu spaţiul propriu naşte în el - atunci când este rupt de acest spaţiu - cu o intensitate deosebit de accentuată, dorul, care este pentru el o adevărată boală. Dorul lui nu sc referă numai la persoane, ci şi la locul, la satul propriu. Dorul îl cheamă continuu să sc întoarcă la spaţiul său originar. „Mi-e dor de gardul vecinului”, scrie o româncă emigrată în America. în multe doine româneşti, fiica îşi mustră mama că a măritat-o în alt sat. Numai intelectualul sc rupe cu o relativă uşurinţă de satul propriu, sufletul fiindu-i luat în stăpânire de o ideologic abstractă, uniform universalistă.

Totuşi, românii nu sc simt legaţi numai de satul propriu şi de hotarul lui. Locuitorii unui sat sc mişcă des în spaţiul satelor din jur, din care face parte satul lor ca dintr-un întreg. Ei sc simt că fac parte dintr-o „ţară”, în sensul mai vechi al cuvântului: din „ţara Oltului”, „ţara Oaşului” etc. Când împrejurările îi silesc să sc depărteze, ci văd

cu ochii sufletului lor contextul „ţării” lor şi se doresc după ea ca după casă în sens mai larg. Ei văd satul lor cu munţii de la orizont, de unde vin ploile, care dă un cadru familiar hotarului văzut de ochii lor. Aceste „ţări” n-au fost în trecut numai nişte unităţi politico-administrative, ci şi nişte unităţi afective.

Dar păstoritul, cărăuşia sau angajări mai noi în alte părţi ale ţării, vizitarea unor rudenii din alte localităţi, sentimentul de patrie cultivat în şcoală şi prin mijloacele moderne de educaţie, prin excursii, i-au legat pe români sufleteşte de ţara întreagă. Ei constată legătura dintre diferitele părţi ale ţării, constată unitatea spaţiului ei, a graiului, a tradiţiilor, a sufletului românesc din toate aceste părţi. Românul cunoaşte că munţii care înconjoară satul său sau se văd în zare se întind peste mijlocul ţării lui întregi, într-o continuitate de păduri, de poieni, care n-ar putea fi unele fără altele. Râurile din şes le ştie pornind din munţii din zare, iar şesul însuşi îl vede întinzându-se departe şi ştie că ploile care-i dau rodnicia pornesc din munţii întinşi şi din pădurile lor.

El constată astfel că spaţiul ţării sale este o unitate complexă, armonioasă şi generoasă de munţi, de dealuri, de văi, de şesuri, de păduri, de holde, de vii, de grădini. Nimic nu-i lipseşte ţării sale ca să fie o unitate complexă, multilaterală în chipurile şi în darurile părţilor care o alcătuiesc şi totuşi moderată: generoasă la şes cu grânele şi porumburile ci, generoasă la dealuri cu podgoriile şi cu pomii ei, generoasă la munte cu pădurile, cu pajiştile ei bogate, hrănitoare de turme, generoasă în bogăţiile subsolului ei. Nu este în ca nici o parte uscată, inutilă, obositoare, lipsită de farmec. Toată îl hrăneşte, îl odihneşte şi îl desfată. El o iubeşte în totalitatea ei, şi când este departe de ea o doreşte în totalitatea ei:

„Haide, pui de turturea,
De-mi arată cărarea,
Să mă duc în ţara mea.
Ţara mea e lapte dulce
Şi din ea nu m-aş mai duce.”

Fără îndoială, chipul ţării nu poate fi despărţit de chipul celor dragi şi, în general, de chipul românesc. Există o corespondenţă între zâmbetul peisajului românesc şi zâmbetul feţei româneşti: unul s-a imprimat în celălalt. Există o corespondenţă între varietatea armonioasă a peisajului ţării şi varietatea armonioasă a sufletului românesc, între generozitatea pământului şi generozitatea poporului, între doina meditativă şi vederile largi de pe plaiuri, între brâuleţul vijelios şi pâraiele iuţi ale munţilor, între prispa casei româneşti şi gazda care primeşte cu bucurie pe colindătorul cu căciula îndesată până peste urechi, între fluieratul sturzului şi al naiului. Când vine din străinătate, românul, văzând peisajul ţării sale, vede faţa românească sau, întâlnind în străinătate un alt român, vede peisajul ţării sale. Nu-ţi poţi închipui mănăstirile Moldovei fără dealurile cu verzile şi proaspetele pajişti însorite din jurul lor, nici văile şi culmile maramureşene împădurite cu brazi fără bisericuţele cu turnurile lor ascuţite. Feţele omeneşti răsar din peisajul ţării, sunt expresia lui umană, sunt peisajul care grăieşte şi te îmbie cu ospitalitatea lui; peisajul ţării are faţă umană românească şi poartă veşmânt românesc. Faţa omului s-a imprimat în peisajul ţării, peisajul s-a imprimat în faţa omului. Spaţiul ţării e spaţiul umanizat în mod românesc sau transfigurat în faţă românească, dat fiind că el capătă, prin afecţiunea şi familiaritatea faţă de el, o frumuseţe care depăşeşte trăsăturile inexpresive ale unei naturi văzute prin ochi obiectivi, ştiinţifici, neutri. Astfel, „munţii mari” apar ca nişte preoţi, brazii şi paltinii ca

nişte nuntaşi zvelţi, păsările ca nişte lăutari, soarele şi luna de pe cerul românesc ca nişte nuni strălucitor înveşmântaţi, care ţin cununa perechii ce se căsătoreşte, mioara ia glas omenesc *(Mioriţa).* Această umanizare sau transfigurare românească a naturii sau această imprimare a naturii în faţa românească nu are caracter panteist păgân, ci se resimte de viziunea personalistă şi liturgică a cosmosului, dezvoltată de sensul spiritual al Bizanţului, în special de cel al unui Maxim Mărturisitorul. Cosmosul este scăldat în comuniunea personalistă între oameni ce se iubesc şi se doresc. Toate amintesc în *Mioriţa* de persoane. Totul este încadrat în relaţiile dintre ele şi are în sine imprimate feţele lor. Despre viziunea liturgică a cosmosului, proprie raportului poporului român cu cl, Mircea Eliade spune: „Terorizat de evenimentele istorice, geniul neamului românesc s-a solidarizat cu acele realităţi vii pe care istoria nu le putea atinge: cosmosul şi riturile cosmice. Dar strămoşii românilor erau deja creştini, în timp ce neamul românesc se plăsmuia între catastrofe istorice. Aşa că simpatia faţă de cosmos, atât de specifică geniului românesc, nu se prezintă ca un sentiment păgânesc, ci ca o formă a spiritului liturgic creştin”. Credem însă că această legătură intimă cu cosmosul nu reflectă numai o ferire a poporului român de istorie, cum afirmă Mircea Eliade, ci ca a dat poporului român şi o uimitoare putere de a nu fugi din faţa celor ce vroiau să-i alunge de pe acest pământ, ci de a-l apăra cu orice preţ. Persistând în peisajul lui, persistă în cadrul liturgic rânduit lui, în cadrul liturgic românesc, care înseamnă încadrarea firească a fiinţei umane româneşti în ordinea superioară, persistând şi în comuniunea spirituală cu cei dragi, vii şi morţi.

Căci întâlnirea cu natura implică pentru român şi întâlnirea în duh cu persoanele dragi. El nu face o separaţie netă între peisajul şi persoanele pe care obişnuieşte să le întâlnească în cadrul lui. El se odihneşte în peisaj ca între părinţii şi fraţii lui. Peisajul ţării este pentru el profund personalizat.

Peisajul românesc e îmbrăcat într-un „har” cuceritor, strălucitor, indefinibil (evităm cuvântul „vrajă” care are un sens de fatalitate), pe care l-au sugerat un Eminescu şi un Sadoveanu, un har care înalţă sufletul românesc într-o zonă mai presus de simpla natură, de natura obiect al analizei ştiinţifice. Totul este frumos în acest peisaj sau totul este gătit de sărbătoare, căci frumosul are sens de sărbătoare şi de comuniune fericită în concepţia poporului român. Ca atare, totul îndeamnă pe român să se îmbrace frumos în mijlocul naturii, într-un costum de mare gust artistic, ca într-un lăcaş unde se întâlneşte la sărbători cu fraţii, cu părinţii, cu cunoscuţii, şi să-şi facă frumoase casele, să împodobească de sărbătoare zidurile Voroneţului şi ale Moldoviţei, pentru a nu distona cu sărbătoarea generală din jurul său, ci pentru a corespunde cu ca pentru un dialog demn cu toţi cei dragi, vii şi morţi, în peisajul românesc.

Gândirea religioasă a Occidentului nu are nici o referinţă la natură, ci este preocupată exclusiv de om. Este caracterizată de un exclusivism antropologic şi de o indiferenţă faţă de natură, de o insensibilitate faţă de tainica frumuseţe sărbătorească a naturii, mediu al comuniunii cu cei dragi. De aici până la individualismul occidental, până la omul închis în el însuşi nu este decât un pas cu totul consecvent. Poate că aceasta provine din indiferenţa cu care popoarele Occidentului s-au mutat din loc în loc în timpul migraţiei lor sau explică acele migraţii, animate totdeauna şi de o pornire de

luare în stăpânire cu forţa a unui teritoriu. Poate că aceasta explică imperialismul lor colonialist. Poate că aceasta explică faptul că unele dintre acele popoare cântă marşuri în natură sau imită natura schematic, în ritmuri sincopate, nu în armonia ci dulce, duioasă.

Raportul lor cu natura este unul aproape exclusiv economic, de exploatare fără sfială a naturii, dintr-un interes pur utilitar, care a dus până la poluarea ei de azi. Acesta a creat tipul de om dezrădăcinat, cetăţean posibil al oricărui loc sau al nici unuia. Din păcate, sub influenţa Apusului s-a extins azi şi la noi anularea inutilă a unor spaţii ale naturii, prin amplasările neeconomice ale obiectivelor industriale. In timpul din urmă, în faţa pericolului de a rămâne fără natură, a început să se ia măsuri de cruţare maximă a ei: în Occident ca sursă de împrospătare a sănătăţii biologice, iar la noi atât din acest motiv, cât şi pentru prilejul de desfătare spirituală pe care-l oferă natura. Unde se pierde relaţia intimă cu natura, omul devine o fiinţă lipsită de delicateţe, de gama bogată a sentimentelor, devine un automat aservit gândirii matematice exclusiviste şi exploatatoare. Unde omul pierde relaţia sufletească de un caracter mai intim şi mai multiplu cu natura, îşi ciunteşte grav umanitatea sa, inteligenţa sa, înaintând spre o existenţă chinuită până la marginea neantului.

Din statornicia în spaţiul propriu provine faptul că românul dă atâta preţ şi atâtea sensuri expresiilor: „om aşezat”, „om cu aşezământ”, „om cu aşezare sufletească”:

Între Orientul afro-asiatic sau indiano-american, în care omul este torturat de spaima naturii sau e purtat de setea de a se contopi cu ea, şi Occidentul european, care pune o prăpastie între om şi natură şi tinde la nimicirea acesteia, spiritualitatea românească, moştenind o trăsătură a spiritualităţii bizantine, manifestă o relaţie de intimitate

între om şi natură care promovează atât umanitatea, cât şi natura. Natura e corpul şi expresia omului, şi omul nu poate progresa decât menajând şi înălţând natura împreună cu sine Dar spiritualitatea românească a adaptat într-un mod propriu, corespunzător poziţiei sale particulare între Orient şi Occident, această trăsătură însuşită din cultura bizantină.

Dacă grecii, datorită spiritului întreprinzător la care-i îndemna deschiderea mărilor spre lumea largă şi caracterul pietros, sărăcăcios al pământului lor, nu sc simt prea ataşaţi de pământul lor propriu, iar slavii, datorită moştenirii spirituale precreştine încă foarte puternică în fiinţa lor, atribuie naturii o forţă copleşitoare şi violentă, amândouă aceste spiritualităţi manifestând prin aceasta - în oarecare măsură - un sentiment tragic al naturii, românii trăiesc, în general, relaţia cu natura ca pe o marc bucurie, repaus şi reconfortare, văzând-o în rodnicia ci maternă, nu întunecată, ci în frumuseţea şi forţa ei calmantă, odihnitoare. Rodnicia ci sc manifestă ca bunătate şi frumuseţe, bunătatea şi frumuseţea ca rodnicie, ca sân matern, hrănitor şi odihnitor. Poate şi firea traco-latină a poporului nostru, dar aşezată într-un peisaj departe de mări şi ferit de uscăciune, i-a dat o viaţă de seninătate, de siguranţă, de odihnă, ferită de prea mari probleme de existenţă, de gândire sau, în orice caz, ferită de sentimentul tragicului. Românul se gândeşte chiar la diavol râzând; Stan Păţitul îl păcăleşte cu uşurinţă prin isteţimea lui, superioară isteţimii aceluia. Moş Dumitru Cocişul născoceşte renghiuri iadului întreg[1]. Este o notă de încredere superioară în puterea umană, dar putere văzută în deşteptăciunea unită cu bunătatea, nu cu forţa fizică, într-o deşteptăciune pusă în slujba bunătăţii, nu folosită spre scopuri

---

[1]Marcel Petrişor, *Serile în sat la Ocişor*, Bucureşti, 1971

rele, într-o deşteptăciune generos zâmbitoare. Zâmbetul, deşteptăciunea, bunătatea, frumuseţea sărbătorească a unei armonii superioare sunt forţele caracteristice pe care românul le pune în luptă cu răul, de care sc foloseşte pentru rezolvarea problemelor grele ale vieţii, mai ales când ele sunt ridicate de cei răi, vicleni şi egoişti. Toate aceste virtuţi sunt întrupate în Făt-Frumos, dar nu lipsesc nici în Păcală, nici în Stan Păţitul. în lupta aceasta, natura este de partea lui, cu caii, cu păsările, cu albinele, cu furnicile ci. Există o anumită comuniune între om şi chipurile vii ale naturii. Acestea, tară să aibă caracter de persoane, se simt bine în preajma omului bun şi-l slujesc cu bucurie, în preajma celui rău opunându-i-se în tot felul. Natura este o trenă a omului, având o spontaneitate în această calitate a ci. „Codru-i frate cu românul" cuprinde un adevăr mai mult decât obiectiv. Păsările, animalele din codru îl cunosc, îl ajută, îi fac o ambianţă plăcută. Dar şi el se comportă între toate acestea ca o căpetenie a lor şi, în acelaşi timp, ca un părinte, punând în lucrare nu numai mintea sa, ci şi inima în raportul său cu ele. Animalele din curte se îngraşă pentru că sc simt iubite, pentru că viţeii sc joacă cu copiii. Ele sc simt mai bine la casa săracului, care nu le poate oferi o hrană prea îmbelşugată, dar le înconjoară cu iubire, decât la casa bogatului, care le tratează ca pe nişte valori exclusiv economice. Ele plâng, când sunt vândute, împreună cu copiii, care trebuie să sc despartă de ele.

*

Dar spiritul de sinteză complexă al neamului nostru nu se explică numai din persistenţa lui din vremuri imemoriale în spaţiul de mijloc între Occident şi Orient, ci şi din îmbinarea în el a caracterului latin şi al creştinismului ortodox. De altfel, caracterul

nostru latin nu este străin de vechimea, fiinţei noastre de traci, care nu s-au mutat niciodată din acest spaţiu de mijloc între Occident şi Orient, dar nici de îmbinarea în cl a caracterului latin şi al creştinismului ortodox.

De altfel, caracterul nostru latin nu este străin de vechimea fiinţei noastre de traci care nu S-au mutat niciodată din acest spaţiu de mijloc între Occident şi Orient. învăţatul vienez Tomaschek a arătat în *Uber die Bessen* (1880) că tracii numiţi *besi* reprezintă latinitatea originară ce se întindea din Carpaţii vechi în toată Peninsula Balcanică şi trecea până dincolo de Bosfor, în Bitinia (şi Frigia), care-şi avea capitala în Troia, de undo nepotul lui Priam a plecat în Italia, întemeind Roma, dând naştere latinităţii occidentale. Latinitatea noastră, rămasă la mijlocul Orientului şi Occidentului şi primind şi creştinismul originar oriental, a întărit caracterul de sinteză al spiritualităţii poporului român.

Noi nu suntem nici unilateral raţionalişti ca latinii din Occident sau ca grecii, care au influenţat latinitatea occidentală, nici unilateral mistici ca slavii sau ca popoarele asiatice şi africane - de un panteism şi mai total prin religiile lor impersonaliste -, ci unim luciditatea raţională a latinităţii personaliste cu sentimentul de taină prezentă în toate, dar cu o taină luminoasă, în care sc poate înainta la nesfârşit şi care nu ne anulează ca persoane originare în sentimentul unităţii de comuniune pe care îl trăim. Sfântul Calinic de la Cernica a fost contemplativ şi practic. Era omul rugăciunii neîncetate, dar şi apărătorul săracilor şi ziditorul de biserici. Dascălul lui Calinic se desparte de Paisie Velicicovski care, ca rus, accentua mai mult partea mistică şi rugăciunea.

Românul e contemplativ în doina lui, dar în contemplaţia lui este prezent dorul după cel iubit, care nu e de faţă. Iar de la doina contemplativă „sare" în ajutorul celuilalt şi trece la amestecul de joc al veseliei comuniunii.

Trăirea tainei de către poporul nostru, de luciditate luminoasă latină, a pus o pecete de adâncire şi de graţie pe cuvintele noastre latine. Noi am transformat *convenţia,* oarecum juridică, în „cuviinţa" de o delicateţe intraductibilă. Am transformat *dolorul* latin al durerii simple, în „dorul" în care durerea capătă dimensiuni vecinice şi intraductibile. Dar am adus, pe de altă parte, o lumină în cuvintele lipsite de claritate şi simpliste.

Complexitatea reală a vieţii spirituale a dat *vremii* slave şi *timpului* latin multiple sensuri spirituale. Am făcut din *sat,* ca simplă aşezare, o comuniune plină de viaţă, unică şi extrem de bogată.

Nu mai vorbim de încadrarea în gramatica latină a cuvintelor slave, care le-a dat o logică luminoasă. Dar această temă cerc exemplificări bogate, care ar necesita studii stăruitoare de ordin filologic.

2. *CULTURA INDIVIDUALISTĂ SAU PANTEISTĂ OCCIDENTALĂ ŞI SPIRITUL DE COMUNIUNE INTERPERSONALĂ AL CULTURII ROMÂNEŞTI*

În general, aproape de câte ori s-a vorbit despre raportul culturii româneşti cu cultura occidentală s-a exprimat regretul că poporul român n-a parcurs împreună cu Occidentul drumul cultural al aceluia şi am asistat la o goană gâfâită de a ajunge din urmă Occidentul, într-o cultură identică cu a aceluia. La noi nu a apărut ideea unei reliefări a specificului nostru faţă de Occident, cum a apărut la ruşi în curentul slavofil. Vocile care s-au manifestat în direcţia unei reliefări a acestui specific al nostru au fost sporadice şi nu au căutat o aprofundare a acestei dorinţe în temeiuri convingătoare. In aceasta se manifestă faptul apartenenţei noastre la Occident prin latinitate, ca una din componentele spiritului nostru. Dar s-a uitat aproape totdeauna că noi aparţinem Occidentului numai prin una dintre componentele fiinţei noastre; uitându-se aceasta, s-a nesocotit pericolul de a ne pierde specificul ambivalent sau, mai degrabă, de a fi condamnaţi la o imitaţie exterioară a unei culturi care, neemanând din spiritul nostru ambivalent prin esenţa şi geografia lui, ne-ar putea ţine permanent în postura societăţii stigmatizate de Caragiale.

Reacţiile din trecut faţă de atitudinea servilă menţionată au rămas, din cauza numărului lor mic şi lipsit de o articulaţie mai categorică, neluate în seamă şi fără puterea unui îndreptar pentru efortul de a deveni noi înşine în cultura noastră.

înregistrăm azi reacţia lui Mircea Eliade, care, sub impresia crizei tot mai acute a culturii occidentale şi a importanţei pe care o câştigă în aprecierea Occidentului cultura de alt caracter a popoarelor

afro-asiatice, atrage atenţia asupra rolului de intermediere pe care-l poate avea spiritualitatea românească între marele şi inevitabilul dialog ce se anunţă între cultura occidentală şi cultura acelor popoare, care intră masiv în arena istoriei universale.

Regretând şi el, pe de o parte, că împrejurările istorice . ne-au împiedicat să parcurgem împreună cu popoarele Occidentului drumul lor în cultură, consideră, pe de altă parte, ca un bine că poporul nostru a păstrat o spiritualitate proprie, care îl face capabil de o intermediere în dialogul cultural mondial ce se anunţă.

în legătură cu aceasta, Mircea Eliade reliefează câteva trăsături ale culturii occidentale, care o disting de trăsăturile opuse sau cel puţin deosebite ale culturii româneşti.

Le vom menţiona în cele care urmează, în acelaşi timp lărgindu-le sensul şi dându-le uneori alte explicaţii.

Mircea Eliade accentuează faptul că toată cultura impresionantă a Occidentului din ultimele secole şi-a luat impulsul din Renaştere, ca şi faptul că ca a devenit o cultură a păturii intelectuale, de care poporul nu se împărtăşeşte; câtă vreme cultura românească a păstrat caracterul popular nu numai pentru că ea e opera poporului şi din ea se împărtăşeşte tot poporul, ci şi pentru, că toată activitatea culturală scrisă care s-a desfăşurat în Ţările Române „s-a făcut pentru luminarea şi întărirea sufletească a poporului". Câtă vreme în Apus Racine, Montaigne, Goethe, Dante rămân străini de universul spiritual al ţăranului francez sau german, la noi Creangă este gustat de tot poporul. Creaţia cultă occidentală s-a impus, pe de altă parte, întregii lumi, contribuind astfel din plin la dezvoltarea spirituală a omenirii. Pentru acest motiv, reprezentanţii europeni ai acestei culturi până de curând priveau creaţia folclorică ca pe o arheologie

spirituală, considerând rămânerea la ea ca o adevărată catastrofa culturală. Astăzi însă Europa şi-a schimbat atitudinea faţă de această cultură populară, datorită necesităţii de a intra în dialog cu popoarele afro-asiatice, rămase la ea.

Am vrea să facem de la început o distincţie între ştiinţa generată în Occident de Renaştere şi între celelalte sectoare ale culturii: filosofic, literatură, artă. Este incontestabil că ştiinţa a adus un real şi durabil folos omenirii, fapt pentru care, de altfel, a şi meritat să ne-o însuşim şi să încercăm chiar să ajungem, în domeniul ei, la nivelul Occidentului.

Dar filosofia, literatura şi, în oarecare măsură, arta au fost puternic animate de duhul individualismului, mişcându-se însă, poate tocmai de aceea, într-un orizont închis, precis delimitat, inferior spiritului creaţiei folclorice şi incapabil să o stimuleze. Filosofia a creat sisteme individualiste şi, ca atare, închise într-o finitudine sau unilateralitate, cu pretenţia de a explica totul şi, prin urmare, de a-l mărgini. Sistemele filosofice idealiste germane (mai ales al lui Fichte, Stirner, Schopenhauer) au explicat realitatea ca pe o proiecţie ă eului şi au justificat prin aceasta extinderea arbitrară şi nelimitată şi bunul-plac al individului. Ca atare, n-a mai spus nimic păturilor largi populare. Căci aceste pături agreează viziuni deschise, care permit imaginaţiei sale despre lume putinţa interpretărilor multiple. Nu mai menţionăm că pretenţia fiecărui sistem de a fi spus totul şi de a nu admite că realitatea are aspecte care nu au putut fi cuprinse în el şi că deci şi cei ce atrag atenţia asupra acelor aspecte pot avea dreptate a generat fanatismele care, când acele sisteme au voit să îngusteze în mod practic realitatea în limitele lor, au produs mari suferinţe în viaţa omenirii. Poporul însă nu agreează aceste fanatisme generate

de sistemele strict determinate, şi prin aceasta exclusiviste, care au ca izvor orgoliul omenesc de a şti totul.

Literatura generată nu numai de individualismul orgolios, ci şi de individualismul poftelor nestăpânite după plăceri, a produs şiruri, şiruri de romane care, în numele descătuşării omului de legile bunei convieţuiri sociale, au împodobit cu florile artificiale ale virtuozităţii stilistice şi au justificat cu idealul unei argumentări şi problematici inconsistente pasiunea dezordonată a amorului liber, împingând întreaga societate în robia şi dezordinea acestor pasiuni.

Dacă astăzi această literatură, pe lângă faptul că a dus la un pansexualism dizolvant şi la un tineret care, nesusţinut de tensiunea unor eforturi de durată în slujba unor idealuri generoase, recurge disperat la droguri, a ajuns la antiliteratură, la antiartă, la un agnosticism hedonist, la discreditul oricărei încrederi într-un sens superior al lumii şi al oricărei dedicări unei misiuni stimulatoare de imaginaţie creatoare, este pentru că lumea s-a plictisit de literaturizarea aceloraşi „cazuri” monotone sau de analiza aceloraşi pasiuni, care închid pe om într-un întuneric pestilenţial.

Nu sc poate spune însă că această literatură a ajuns la impasul actual pentru că n-a fost accesibilă păturilor largi ale societăţii, ci pentru că n-a stimulat imaginaţia creatoare sănătoasă a poporului, pentru că se mişca în cercul închis al analizei psihologice a acelor pasiuni şi senzaţii care reprezintă cazuri monotone, a căror însemnătate pustiitoare în viaţa socială şi în viaţa umană creşte pe măsură ce sunt prezentate ca o plăcută fatalitate. Imaginaţia creatoare a poporului este stimulată de un scris deschis indefinitului nobil, planului superior mişcării oarbe a pasiunilor, căci poporul simte că aceea este realitatea cea mai esenţială. Imaginaţia creatoare

e stimulată de aspiraţiile spre înnobilarea vieţii. Acestea fac poporul să imagineze eroi care se ridică peste mizeria clipelor în care omul este aservit pasiunilor sale de nivel inferior şi intereselor sale meschine. Acestea nu inspiră nimic nou şi creator cu adevărat. Nu se poate spune, cum zice Mircea Eliade, că forţa creatoare a poporului n-a fost stimulată de literatura Apusului pentru că aceasta se difuza prin citit, nu prin auz, cum se informează poporul. Romanele Apusului se difuzau în cercuri largi şi sc povesteau în cercuri şi mai largi, totuşi ele nu stimulau imaginaţia populară sănătoasă, aşa cum nu o stimulează „romanele11 sau „cazurile11 de manifestări pasionale ieşite din comun, dar totuşi monotone prin identitatea speciei lor, pe care le vede şi aude societatea petrecându-se în mijlocul ei. Sau aceste romane au stimulat numai imaginaţia pusă în serviciul pasiunilor inferioare, spre răul societăţii.

Orgoliul şi pofta nu pot fi o sursă bogată şi adâncă de inspiraţie creatoare. Ele sunt sărace în conţinut şi monotone, oricât de violente ar fi şi de inventive în căutarea mijloacelor de satisfacere, şi oricât de insistent şi de impresionant s-ar scoate în relief aspectul lor stimulator. Căci nu trebuie confundată violenţa trăirii pasionale cu intensitatea şi bogăţia trăirii pe care o dă iubirea durabilă şi devotamentul faţă de cauze superioare cu multiplele lui responsabilităţi. Descătuşarea omului adusă de Renaştere s-a dovedit a fi nu o descătuşare a lui pentru o dedicare voluntară în slujba semenilor, ci o descătuşare a pasiunilor lui individualiste, o libertate pentru satisfacerea acestor pasiuni.

Filosofia, literatura, arte generate de Renaştere, s-au condamnat la epuizare pentru că au rupt legătura cu creaţia largă, complexă, înălţătoare, indefinibilă în conţinutul ei a păturilor populare şi cu

valorile reale, înnobilatoare, pe care masele le cinstesc. Orgoliul a făcut graiul acestei filosofii abstrus, inaccesibil păturilor largi ale poporului. Dar ea a fost respinsă de popor şi pentru conţinutul ei lipsit de viaţă şi nesatisfăcător. Iar elogiul sexualităţii fără frâu, dizolvant pentru familie, care a format tema principală sau cel puţin una dintre temele secundare ale celor mai multe dintre romanele acestei literaturi, au fost şi mai puţin agreate de păturile poporului, care nu vrea să iasă din rânduiala sănătoasă a vieţii sociale, a cărei necesitate şi semnificaţie adâncă el le intuieşte. Dacă astăzi Occidentul se simte îndemnat să aprecieze creaţia folclorică sau o creație care poate stimula imaginaţia creatoare populară, aceasta nu se datoreşte numai perspectivei unui dialog cu popoarele afro-asiatice, ci epuizării sursei sărace de inspiraţie a creaţiei lui culte. Sc dovedeşte astfel că nu creaţia cultă occidentală a promovat sau este capabilă să promoveze progresul adevărat şi fără sfârşit al spiritului uman, căci cultura aceasta s-a mişcat mereu în acelaşi orizont închis, care s-a epuizat relativ repede. Un asemenea progres a putut fi promovat numai de creaţia poporului. Ea a fost capabilă, în acelaşi timp, să-i stimuleze imaginaţia creatoare, dându-i posibilitatea să sc hrănească la nesfârşit din conştiinţa caracterului său mereu inepuizabil, mereu indefinit şi stimulator al realităţii, pe care această creaţie îl sugerează.

Stâlpii porţilor oltene au forma de spirală suitoare. Cele două turnuri din faţă ale mănăstirii de la Curtea de Argeş reproduc acest motiv al spiralei suitoare. Spirala aceasta a fost descrisă pentru prima dată la începutul secolului VI al erei noastre de scriitorul anonim bizantin cunoscut sub numele de Dionisie Areopagitul, ca o înălţare fără sfârşit a spiritelor, care, trecând prin purificare, iluminare şi

desăvârşire, se întorc la un nivel mai înalt, la o purificare, iluminare şi desăvârşire. Purificarea înseamnă renunţarea la tot ciclul anterior: la iluminarea şi desăvârşirea de mai înainte. Este o golire de ele ca de nişte conţinuturi depăşite sau readunarea spiritului în sine însuşi, pentru lansarea spre o nouă iluminare şi desăvârşire sau pentru găsirea resurselor pentru o nouă iluminare şi desăvârşire. Căci spiritul aflat în legătură cu realitatea indefinită nu se epuizează niciodată.

Se poate spune că de aici şi-a luat Hegel, şi de la el şi Marx, ideea dezvoltării prin antiteza (negaţia) tezei şi prin negaţia ulterioară a antitezei (negarea negaţiei). Căci o purificare superioară înseamnă o negaţie a desăvârşirii atinse pentru o nouă desăvârşire, aceasta, la rândul ei, fiind din nou negată.

Brâncuşi a redat în Coloana infinită acest moment de adunare în sine a spiritului după parcurgerea unui ciclu, ca o strângere a volumului coloanei până la ultima subţiere a formei depăşite, până aproape de dispariţia ei. Lărgirea din nou a volumului după această strângere este iluminarea. începutul lui de restrângere de la punctul de lărgire maximă, posibilă în acest ciclu, înseamnă desăvârşirea, care e, în acelaşi timp, apariţia conştiinţei insuficienţei acestei iluminări şi pregătirea pentru o nouă golire, pentru o nouă purificare de iluminarea anterioară, din conştiinţa subiectului, că nici iluminarea din urmă nu a fost ultima treaptă posibilă a iluminării.

Ar putea însemna renunţarea de azi a Apusului la filosofic, la literatură, la artă (sau antifilosofia, antiteatrul, antiromanul) o strângere în sine a spiritului apusean, o purificare de tot ce a însemnat pentru el cultura generată de Renaştere pentru un nou ciclu? în acest caz ar trebui să facem şi noi, cu imitaţia de până acum a culturii

occidentale, acelaşi lucru, pregătindu-ne pentru un ciclu de cultură superioară.

Dar coloana infinită a dezvoltării superioare nu indică o rupere totală din continuitatea dezvoltării anterioare, ci o reluare a ei la altă treaptă, la alt nivel, din altă adâncime. Occidentul însă nu-şi poate inaugura un nou ciclu de creaţie reluând sensul creaţiei generate de Renaştere, căci el s-a dovedit finit şi s-a epuizat în tot ce cuprindea şi arăta ca o atracţie provizorie.

Occidentul trebuie să pornească de la un cu totul alt sens al culturii pentru a inaugura un alt ciclu al creaţiei. Drumul parcurs de la Renaştere trebuie părăsit în mod esenţial.

Ar putea să ia ca sursă de creaţie a unui nou ciclu de cultură folclorul popoarelor occidentale, ne-am putea aştepta la „un nou ev mediu”, după expresia lui Berdiaev? Se pare că acesta este insuficient, adică nu poate exercita asupra creatorilor de cultură occidentală o suficientă forţă de convingere pentru creaţia lor, şi fără aceasta orice creaţie este lipsită de focul interior, cuceritor, cu adevărat creator, căci acest folclor a rămas mai mult în scrierile trecutului, dar nu mai e trăit decât în mică măsură şi fără prea mare convingere de înseşi popoarele occidentale; creaţia cultă din ultimele secole dacă nu a avut o influenţă asupra poporului în sensul stimulării imaginaţiei creatoare, a avut o influenţă în sensul relativizării valorilor Croației folclorica şi a uciderii folclorului trăit.

În afară de aceea, cum vom vedea mai încolo, întoarcerea Occidentului la propriul său ev mediu folcloric nu i-ar putea fi de mare folos, căci în el se reflectă întregul ev mediu occidental care a produs ca reacţie necesară Renaşterea şi care, chiar dacă prin absurd

ar putea fi luat ca punct de plecare pentru o nouă cultură, conduce Occidentul din nou la o renaştere, cu toate urmările ci dizolvante.

Se pare că Occidentul nu mai poate găsi printr-o adunare în sine sursele pentru o cultură mare, pozitivă, inepuizabilă. Se pare că Occidentul va trebui să-şi revitalizeze trăirea convingătoare a indefinibilei viziuni populare a lumii, a viziunii ei înnobilatoare, în bună parte la vatra spirituală a popoarelor din Răsărit. Este ceea ce încep să simtă mulţi din Occident. Mulţi socotesc că aceste popoare, şi în primul rând poporul român, poate să aibă de astă dată un rol de dăruitor şi de iniţiator faţă de Apus, şi nu unul de imitator, mai ales prin faptul că poporul nostru are creaţiile culte ale spiritualităţi răsăritene mai adaptate trăirii sale specifice, de popor-punte, şi prin aceasta mai apropiate, mai accesibile valorile culturii spirituale răsăritene popoarelor apusene, adică poate arăta indefinitul viziunii acestei culturi în transparenţa clară, lipsită de ceţuri a lucidităţii apusene. Paradoxul evidenţierii indefinitului sau a profundităţii inepuizabile prin transparenţa clarităţii sau a expunerii lucide, atât de scumpe Occidentului, este un apanaj prin excelenţă al spiritului românesc.

În legătură cu aceasta trebuie să menţionăm că acest fel de cultură nu e un produs exclusiv al poporului, nu e o creaţie exclusiv folclorică şi, ca urmare, nici Occidentului nu i sc oferă perspectiva, imposibilă pentru el, a renunţării la creaţia cultă.

Răsăritul Europei şi poporul nostru n-au fost reduse în trecut numai la creaţia folclorică. „Creaţia cultă” - de care au rămas ferite popoarele din Răsărit - trebuie înţeleasă nu în sensul unei creaţii care n-a fost cunoscută şi de popor prin lectură directă sau prin auzire indirectă a conţinutului ei esenţial şi prin influenţa suferită de popor

din partea ei, ci în sensul unei creaţii care n-a fost în stare să stimuleze imaginea creatoare a poporului, ba chiar a asfixiat-o, cum e creaţia cultă apuseană. Nu pentru greutatea citirii sistemul filosofic german kantian n-a stimulat creaţia populară, ci pentru incapacitatea lui intrinsecă de a stimula această imaginaţie. Nu greutatea de a fi înţeles I-a făcut ineficace pentru creaţia populară, ci faptul că poporul nu găsea marc lucru de înţeles în el, o dată ce nu deschidea nici un orizont în indefinitul realităţii şi deci nici un impuls de interpretare creatoare, ci încorseta totul în mod rigid, într-o ordine finită.

În Răsăritul Europei creaţia folclorică a fost stimulată şi hrănită de un sens filosofic adeseori tot atât de înalt în conţinutul lui ca şi sistemele filosofice apusene, care, chiar dacă nu I-a citit poporul direct, sensul lui înnobilator şi stimulator de imaginaţie creatoare i-a fost tălmăcit de alţii. Viziunea despre lume a gânditorilor bizantini ca Maxim Mărturisitorul, Dionisie Areopagitul, Grigore de Nyssa, Grigore Palama este tot aşa de înalt expusă ca şi sistemele lui Kant şi Hegel, însă a putut stimula imaginaţia creatoare a poporului, putându-i da noi teme de creaţie prin deschiderea spre indefinit şi spre nobleţea umană, în Biblioteca Academiei Române sunt sute de manuscrise cu un conţinut de o înaltă spiritualitate bizantină, care descriu ţinta de desăvârşire spre care trebuie să înainteze omul şi căile pe care poate înainta, toate hrănind odinioară pe vieţuitorii şi creatorii mănăstirilor noastre, şi prin ei păturile largi de credincioşi.

Colindele, creaţie folclorică, s-au hrănit în mare parte din ele, iar imaginaţia populară a concretizat în chipul lui Făt-Frumos bunătatea, puritatea, generozitatea autodăruirii prezentate ei de literatura bizantină, preocupată cu descrierea şi recomandarea trăsăturilor omului desăvârşit.

Se poate spune că literatura aceasta a ţinut scama de aspiraţiile poporului şi s-a inspirat din ele, iar imaginaţia poporului a fost stimulată la rândul ci de această literatură. Literatura aceasta şi creaţia folclorică s-au susţinut reciproc.

Cazul acesta s-a întâmplat în parte, cu o eficacitate mai puţin mulţumitoare, din cauza idealului de desăvârşire umană mai puţin complet, încă în antichitatea greacă. Filosofia platonică s-a inspirat din mitologia populară şi a influenţat gândirea populară. Mai dependente de mitologia populară au fost tragediile greceşti, care, la rândul lor, au influenţat gândirea mulţimii tocmai prin faptul că nu pretindeau să explice deplin, deci să reducă la cauze precise, de ordinul finitului, destinul tragic al personajelor, ci recunoşteau imposibilitatea unei atare explicaţii complete. Electra lui O'Neill nu mai stimulează imaginaţia creatoare a poporului ca Electra lui Eschyl, pentru că O'Neill explică tot tragicul personajelor sale prin pasiunile umane, aşadar în cadrul psihologicului, care pretinde să cunoască precis mecanismele pasiunilor, pe când autorul grec sugerează şi lucrarea unor cauze indefinibile în determinarea destinului tragic al personajelor sale, prin mijlocirea pasiunilor.

Evul mediu s-a preocupat de pasiunile umane, dar a pus problema sublimării lor în pasiuni folosite în slujba unor idealuri supraindividuale. Renaşterea a venit cu lozinca eliberării omului. Dar o dată cu aceasta omul s-a văzut luat în stăpânire şi dus la prăbuşiri individuale şi sociale de pasiunile sale.

Explicaţia apariţiei acestui fel de „renaştere11 în Occident o dă însăşi natura evului mediu occidental. Mircea Eliade spune că la noi, neproducându-se o renaştere, s-a prelungit evul mediu cu trei secole, iar de Renaştere nu ne-am împărtăşit din cauza împrejurărilor

grele în care poporul nostru a continuat să trăiască, mai precis din cauza stăpânirii otomane. Dar socotim că noţiunea evului mediu trebuie privită mai nuanţat. Este de remarcat că în Transilvania, care a suferit mai puţin jugul otoman, a existat o Renaştere în naţionalităţile care din punct de vedere etnic şi religios aveau o continuitate cu Occidentul. Iar o renaştere în sensul mai redus al cuvântului s-a resimţit şi în scrisul cronicarilor noştri şi în toate tipăriturile în limba română. Totuşi, între români nu s-a produs o renaştere în sensul occidental al cuvântului, care s-a prelungit şi printre celelalte naţionalităţi din Transilvania.

Cauza trebuie găsită în faptul că poporul român n-a avut nici un cv mediu identic cu cel occidental. Renaşterea se leagă de evul mediu occidental ca antiteza de teză. La noi, o renaştere nu stătea într-o legătură de opoziţie aproape cu nimic anterior. Evul mediu a însemnat în Occident menţinerea omului în unitatea instituţiilor dominate de Biserică, prin faţa exterioară. La noi, Biserica n-a participat la această menţinere a individului prin forţă nici în unitatea sa, nici în unitatea statului. Dimpotrivă, întrucât statul, care menţinea pe români în unitatea sa şi a orânduirii sale cu forţa era străin sau sub suzeranitate străină atât faţă de poporul român, cât şi faţă de Biserica lui, aceasta se afla alăturea de popor atât în suferinţă, cât şi în protestul lui interior, care uneori izbucnea în revoluţii şi treptat îşi pregătea eliberarea. în Apus, justificarea doctrinară a menţinerii omului în toate robiile, inclusiv a Bisericii, o dădea Biserica. De aceea şi revolta Renaşterii, prelungită în cultura ce a urmat, a avut ca resort repudierea doctrinei Bisericii.

Pe de altă parte, faptul că în Occident Biserica s-a îndreptat încă de la începutul evului mediu spre metoda menţinerii omului în

unitatea sa şi a statului prin forţa exterioară, a făcut-o să nu dea atenţie unei activităţi doctrinare şi pedagogice de desăvârşire a omului. Chiar încreştinarea popoarelor în loc să fie un act de conversiune interioară a devenit acolo un act de trecere a lor cu sila sub domnia Bisericii, care-şi însuşise conducerea de stat a lor. Monahismul s-a transformai în Occident, cu vremea, în instrument de extindere a domniei Bisericii, de menţinere şi de întărire a ci prin acţiuni militare sau diplomatice, în loc să rămână un model al eforturilor de desăvârşire morală a omului. Cruciadele, din expediţii de recucerire a Locurilor Sfinte, s-au transformat în acţiuni de extindere a dominaţiei Bisericii din Apus şi de exploatare a creştinilor din Răsărit prin feudalii occidentali, obişnuind spiritul apusean cu ideea de cucerire şi de exploatare colonială a altor continente.
Singurul ideal de om cultivat în Apus a fost cel al cavalerului, care a stat în legătură cu acest spirit de cucerire. Cavalerii manifestau un spirit de aventură şi de curaj, dar pe urmă deveneau exploatatori sau chiar de la început un mobil al curajului lor era, pe lângă dorinţa de glorie, dorinţa de îmbogăţire. Oamenii simpli erau făcuţi pentru a da cavalerului senior onoarea cuvenită prin supunerea totală şi prin munca în folosul lui. Chiar Episcopul era un asemenea cavaler. După chipul acesta de relaţii a formulat Biserica din Apus însăşi relaţia oamenilor cu Dumnezeu. Oamenilor simpli Biserica nu le dădea alt ideal decât cel al ascultării desăvârşite. Chiar uriaşele domuri clădite în Occident erau expresii ale acestei puteri a episcopiilor, destinate să fie, prin adunarea şi depersonalizarea marilor mulţimi în ele, instrumente şi expresii concrete ale acestei unităţi sub forţa autorităţii ecleziastice.

Starea aceasta de ţinere forţată în unitate prin ascultarea impusă de cavalerii unşi de Biserică şi servind tendinţelor ei de dominaţie, dar şi poftelor lor de exploatare feudală, nu putea să nu nască şi să nu dezvolte în oameni dorinţa de eliberare, de afirmare individualistă. Iar când aceasta a reuşit să se înfăptuiască, a produs Renaşterea.

Biserica din Răsărit n-a stăpânit asupra-statelor şi n-a fost interesată să infuzeze acestora o tendinţă de cucerire a altor teritorii pentru a Ie aduce sub stăpânirea lor şi a ci. Biserica din Răsărit a extins mesajul creştin prin iniţiativa particulară a sfinţilor şi martirilor, nepreocupaţi de nici o tendinţă de cucerire, ci numai de trebuinţa lor interioară de mărturie a credinţei, însoţită de viaţa în simplitate, de smerenie, de sacrificiu total şi de bunătate impresionantă. Credinţa creştină s-a extins în Răsărit în general de la om la om, neimpusă oficial, printr-o transformare reală şi profundă a fiecăruia. Răspândirea ei nu s-a făcut prin tăierea capetelor celor ce i se opuneau, ci a celor ce o propovăduiau. O aparentă excepţie de la această metodă face încreştinarea bulgarilor şi cea a ruşilor. Dar actului oficial de autoproclamare creştină a statelor acestor popoare se pare că i-a premers încreştinarea majorităţii lor prin contactul cotidian cu populaţiile creştine în mijlocul sau în vecinătatea cărora s-au aşezat.

Chiar statul bizantin n-a purtat decât războaie defensive sau de recucerire a teritoriilor pierdute, iar prin aceasta şi de apărare a credinţei sau de recucerire a teritoriilor cu populaţie creştină.

În mod sigur însă Ţările Române nu au purtat decât războaie de apărare a propriei lor fiinţe şi implicit a credinţei. Neagoe Basarab recomandă - chiar înaintea războiului de apărare - încercarea tuturor

mijloacelor de înduplecare a celor ce vin cu război asupra ţării, să renunţe la acest gând. Numai când aceia nu se lasă înduplecaţi, domnul să accepte războiul cu ei fără nici o frică, cu încredinţarea sigură că va învinge, căci toate puterile superioare care ţin echilibrul dreptăţii îi vor sta în ajutor.1

Toată preocuparea cărţii lui Neagoe este de a contribui la educarea poporului în spiritul virtuţilor de bunătate, de înțelepciune, de modestie, de bună-cuviinţă, de echilibru sufletesc, de cumpătare, singurele virtuţi care permit o vieţuire paşnică şi armonioasă în societate[2].

Eminescu a explicat bine rezistenţa în luptă a poporului român din necesitatea apărării pământului său ca unic suport al existenţei sale şi incapacitatea de rezistenţă a cavalerilor medievali, care urmăreau să câştige doar slava deşartă a unor laude (Scrisoarea *III*).

Preocuparea aceasta de educare a poporului în spiritul unei înalte spiritualităţi se încadrează în toată mentalitatea Bisericii din Răsărit, a cărei literatură a urmărit în mod principal formarea unui om desăvârşit.

În Occident, nici în evul mediu, nici în epoca modernă, inaugurată de Renaştere, nu s-a urmărit formarea unui astfel de om. Literatura evului mediu urmărea exclusiv apoteozarea legendară a membrilor clasei feudale, lăudându-le orgoliul dornic de glorie, de onoare şi de stăpânire, celor simpli neoferindu-le decât lauda supunerii. După aceasta, literatura generată în Occident de Renaştere, tocmai din reacţie faţă de o atare laudă a supunerii, a recomandat

---

[2]*Învăţăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Theodosie*, Bucureşti, 1970, partea a II-a, cap. 8, p. 265.

insului refuzul oricărei autorităţi şi aprobarea deschisă a tuturor pornirilor. Un umanism complet n-a existat nici în evul mediu, nici în epoca generată de Renaştere, pentru că în nici una dintre aceste două epoci nu s-a urmărit formarea unui om care să fie factor de comunicare şi de armonie socială, ci a individului apt de dominare şi avid de slavă deşartă; în evul mediu, pentru membrii clasei feudale, în Renaştere, pentru oricare individ capabil să parvină prin orice mijloace la o asemenea situaţie. Renaşterea, din acest punct de vedere, stă într-o continuitate cu evul mediu. II principe al lui Machiavelli e reprezentativ pentru tipul occidental de feudal şi chiar de capitalist modern, în timp ce modelul recomandat de Neagoe Basarab este reprezentativ pentru omul răsăritean, pe care îl propovăduiesc gânditorii bizantini şi care n-a putut fi înlocuit în aprecierea şi dragostea poporului nostru de nici un alt model, fie el chiar cel al umanismului individualist, de origine occidentală, pe care mulţi dintre intelectualii noştri I-au consemnat ca superior celui răsăritean.

Se poate spune că umanismul occidental medieval şi modem nu e umanismul care dezvoltă şi cultivă armonios toate puterile omului în aşa fel, ca să slujească bunei şi armonioasei convieţuiri sociale.

Evul mediu occidental a urmat perioadei de migraţie şi barbarie a unor popoare care au fost încadrate în Imperiul Roman, apoi încreştinate cu sila şi ţinute într-o rânduială exterioară prin forţa seniorilor feudali şi cavaleri, trecuţi şi ei la creştinism direct de la viaţa barbară. Conducătorilor de triburi migratoare li s-a lăsat forţa, dar li s-a recomandat folosirea ei în slujba creştinismului, prin aceasta ca devenind un obiect de lăudat ca servind unui nobil scop.

Poporului în schimb, cu acelaşi argument i s-a recomandat supunerea faţă de cavaleri. Desigur însă că dacă supunerea nu era acceptată de bunăvoie, era impusă cu sila. Ce-i drept, unor popoare ieşite recent din barbarie nu li se putea cere mai mult, ele neputând fi educate de la început în spiritul unui umanism prea înalt. Dar în loc ca ordinea impusă să fie numai o fază de trecere spre un umanism mai înalt, realizat printr-o educaţie asiduă, ea s-a permanentizat ca un instrument de dominare tot mai rigidă, provocând reacţia unei alte extremităţi, tot atât de deficientă sub raportul umanist. De aceea s-a spus, şi pe drept cuvânt, că creştinismul în Occident, impus cu sila unor popoare barbare, trebuia să le ceară la început acestora foarte puţin: cavalerilor o anumită fidelitate formală faţă de creştinism şi o luptă armată pentru întinderea lui, iar poporului, supunerea şi reţinerea de la ucideri şi de la jaf.

Dimpotrivă, în lumea greacă, siriană, egipteană şi, putem spune, în cea traco-dacică, cu viaţă statornicită de lungă vreme şi în contact de secole cu cultura elenă, devenită elenistă, şi cu ordinea romană, creştinismul a găsit populaţii de un nivel spiritual superior, cărora li se putea descrie un ideal de om cu mult mai înalt.

Evul mediu în Răsărit, neurmând unei epoci de barbarie, a avut alt caracter decât cel din Apus. Deci el n-a trebuit să fie urmat nici de o Renaştere ca cea din Occident, opusă unui ev mediu care nu făcuse aproape nimic pentru formarea omului, ci se mulţumise să-i ţină într-o ordine prin forţa exterioară. Popoarele din Sud-estul european au trăit un ev mediu al supunerii sub stăpâniri străine, trecătoare sau durabile (goţi, vandali, mongoli, turci, apoi popoare din Occidentul Europei). Pregătirea Renaşterii pentru ele a constat în lupta treptată pentru eliberarea naţională de sub o stăpânire străină,

care a reprezentat şi opresiunea socială medievală. Pentru poporul român, acest ev mediu, opus omeniei sale, se întindea de la graniţa sa occidentală încolo, pătrunzând însă în oarecare măsură şi pe teritoriul său de la nordul şi vestul Carpaţilor. Un ev mediu asemănător era susţinut şi pe teritoriul Ţărilor Române prin oprimarea otomană şi prin boierii fanarioţi, instrumente ale aceleia. El I-a repudiat şi s-a apărat împotriva lui. Până la urmă acesta i-a impus iobăgia, dar niciodată chipul inferior de om ieşit recent din barbarie nu i-a putut fi infiltrat ca model în fire, el având din trecut în fiinţa sa un alt chip, mult superior acestuia. Cam din aceleaşi-motive nici Renaşterea occidentală n-a însemnat pentru poporul român apariţia unui umanism superior. Căci el reprezenta o altă extremitate, tot aşa de unilaterală faţă de umanismul evului mediu. Orientul sud-estic european căruia îi aparţinea poporul nostru, moştenitor spiritual al Bizanţului şi al romanităţii tracice de la sudul şi nordul Dunării de Jos, a păstrat de altfel, din acest punct de vedere, un nivel mult superior Occidentului. Pentru acest motiv, popoarele migratoare - slavii şi bulgarii - care s-au aşezat în anumite părţi ale acestui teritoriu, întâlnind „omenia” superioară a populaţiei în mijlocul căreia s-au aşezat, au fost mult înnobilate spiritual. Turcii în schimb, cucerind mai târziu sud-estul european şi neaşezându-se masiv în mijlocul acestor popoare cărora prin religia lor deosebită le-au rămas exteriori, au profitat prea puţin de acest lucru. Pe baza acestor considerente se poate spune că criza actuală a Occidentului se datoreşte enorm faptului că această parte a lumii n-a ajuns niciodată la umanismul .superior al spiritualităţii orientale bizantino-traco-romane. Criza aceasta c, poate, semnul că popoarele respective nu mai pot merge pe această linie a supunerii despersonalizante sau a

revoltei individualiste, simţind trebuinţa unui umanism de factură superioară, pe care nu-l pot găsi în tradiţiile lor.

Starea aceasta superioară, pe care o avea poporul nostru la aşezarea ungurilor şi la instalarea unui ev mediu de stil occidental în vecinătatea sa, I-a ajutat să-şi menţină o situaţie de popor egal cu ungurii şi cu saşii aşezaţi ulterior în Transilvania, până la începutul secolului XIV. Aceasta o recunosc istoricii mai noi, pe baza documentelor şi a cronicilor din acel timp[3].

Adolf Armbruster scrie: „Românii transilvani (şi nu numai cei din Ţara Făgăraşului) se aflau la lumina versurilor lui Ottokar şi a documentelor interne, într-un stadiu de organizare politică şi de stratificare socio-economică asemănător celui al saşilor şi secuilor. Evoluţia lor identică şi paralelă a fost întreruptă de dinastia angevinilor. Românii transilvani au căzut în situaţia lor inferioară din două motive: pe de o parte, din cauza religiei lor ortodoxe «schismatice», de care românii au ţinut în evul mediu cu o tenacitate rar întâlnită, întrucât ea se identifica în gândirea vremii în marc măsură cu însăşi fiinţa lor naţională; pe de altă parte, regalitatea angevină şi-a dat seama de pericolul politic cc-1 reprezentau românii transilvani menţinuţi în continuare în situaţia lor privilegiată, identică cu a celor trei naţiuni transilvane; acest pericol se născuse în urma apariţiei Ţării Româneşti şi a Moldovei, imbold spre o regrupare, imitare sau focare de atracţie politică a românilor transilvani, adică într-o regiune cu puternice tradiţii şi aspiraţii de autonomie ;şi care era greu controlabilă de o regalitate[4]. “ Armbruster menţionează în notă canonul 53 al Conciliului de la Lateran din 1215, ca temei

[3]Vezi Adolf Armbrustcr, ***Românii în Cronica lui Ottokar din Stifla***, în ***Studii***, tom 25 (1972), 3, pp. 462-483.
[4]*Op. cit*., p. 482.

pentru masurile angevinilor de punere a românilor într-o stare de inferioritate, adică în stare de iobăgie.

De fapt, canonul acesta, recunoscând că în anumite regiuni în care s-au instalat feudalii catolici populaţia nu achita dijma Bisericii catolice pentru că tradiţia ritului ei nu prevedea aceasta (*gantes que secundum suos ritus decima de more non solvunt*) şi constatând că feudalii nou instalaţi le dau acelora părţi din terenul lor pentru a-l lucra Iară a-i obliga să achite nici de pe acestea dijma bisericilor, pentru ca în felul acesta să aibă un mai marc venit de pe aceste terenuri sau mai multă mână de lucru, îi obligă pe feudalii respectivi să impună acestor persoane, cărora le dau părţi de lucrat din terenul lor, să achite dijma bisericilor catolice, pentru că însăşi legea divină o cere.

Vedem din aceasta două lucruri: populaţia românească din Transilvania nu se alia într-o stare de iobăgie înainte de instalarea feudalilor catolici pe teritoriul ei şi, al doilea, Biserica romano-catolică justifica dreptul ei la dijmă de la populaţia agricolă, deci menţinerea ei într-o stare de aservire economică, prin legea divină, legea divină fiind astfel considerată ca factorul determinant al feudalismului Bisericii.

Menţionând cazurile de deposedare a românilor în secolul XIV studiate de Maria Holban[5], Armbruster se întreabă: „Oare

---

[5]*Deposedări şi judecaţi din Hale# pe vremea angevinilor*, în *Studii*, XIII (1960), 5, pp, 147-163. în aceeaşi chestiune a deposedărilor românilor ardeleni a se vedea şi: Maria Holban, *Deposedări şi judecăţi în Banat pe vremea angevinilor .şi ilustrarea lor prin procesul Voya (1361 -/378),* în *Studii şi materiale de istorie medievala*, V (1962), pp. 57-131; Aceeaşi, *Variations historiques sur le probleme des cneses de Transylvanie*, în *Revue Roumanie d'Uistoire*, IV (1965), 5, pp. 901-923

procesul de deposedare a românilor transilvani nu trebuie pus în legătură cu canonul 53 al Conciliului de la Lateran din anul 1215?”[6]:

Din aceste documente reiese destul de evident faptul că conciliile Bisericii din Apus extindeau asupra românilor ortodocşi transilvăneni starea de iobăgie din Occident, deci un ev mediu specific Occidentului şi sanctificat de ea ca atare, câtă vreme Biserica de Răsărit nu-l susţinea.

Dar în ciuda acestei iobăgii exterioare, românii îşi păstrau libertatea lor interioară faţă de o Biserică ce le era străină şi faţă de regimul feudal occidental, străin şi el pentru ei, dar extins tot mai mult şi asupra lor. Romanitatea orientală îşi păstra în spiritualitatea ci bizantină şi autohtonă o libertate pe care o Biserică ce folosea limba latină, dar se germanizase în mare parte, pierzându-şi legătura cu spiritul grec şi romanic oriental, i-o răpea exterior, un umanism integral promovat de bogata literatură a spiritualităţii bizantine. Astfel, prin cărţi ca aceea a lui Neagoe Basarab, ca *Varlaam şi Ioasaf* s-a promovat în conştiinţa poporului nostru omenia din care a răsărit chipul lui Făt-Frumos şi al tuturor eroilor basmelor noastre, răsăriţi din popor, eroi care nu umblă după aventuri pentru aventuri sau pentru dominaţie asupra altora, asemenea cavalerilor occidentali, ci pentru a salva principii care stau la baza firii, eroi care înving prin binele cc-l fac celor mici şi asupriţi, prin isteţimea lipsită de viclenie, prin puritate şi printr-o modestie căreia îi repugnă fanfaronada puterilor superioare care ţin cumpăna dreptăţii şi conduc spre biruinţa binelui. In chipul lui Făt-Frumos, graniţa între om şi puterile superioare e totuşi strict observată, cum nu e în chipul cavalerilor occidentali, apoteozaţi în spirit panteizant. Făt-Frumos nu e un

---

[6]*Op. cit.,* p. 480, nota 72.

cavaler, ci e fie odrasla unor oameni săraci, fie fiul cel mai mic şi cel mai smerit sau mai puţin luat în seamă al unui împărat iubitor de popor. Zmeul, în schimb, e proprietarul inuman al unui castel străbătut de duhuri necurate, dispunând în aparenţă de o putere superioară, întunecată, până la urmă biruit însă tot cu ajutorul vrăjitoresc al unor iasme, biruit de puterea pe care i-o dă lui Făt-Frumos faptul că luptă pentru o cauză dreaptă. Boierii lipsesc cu totul din basmele poporului sau nu au nici un rol pozitiv. In basme e prezent numai poporul şi împăratul, care e un bătrân cu grija de popor. Nepreocuparea de slavă deşartă şi de aducerea sub stăpânire a unor noi supuşi corespunde cu toată doctrina pedagogică umanistă a literaturii bizantine, care descrie drumul spic omul desăvârşit ca un drum de eliberare de sub cele opt patimi: lăcomie de mâncare, voluptatea trupului, lăcomia de avere, mânia, întristarea, lenea, slava deşartă, mândria, şi de înlocuirea lor cu virtuţile opuse.

Neagoe Basarab recomandă şi el ferirea de aceste patimi[7]. Recomandă pe larg ferirea de mâncare şi băutură peste măsură: „Că izjdărirea tuturor patimilor este mâncarea cea peste săţie" (p. 225, partea a II-a, cap. III). Recomandă milostenia ca o frână împotriva lăcomiei de bogăţie: „Că omului din toată avuţia lui cca multă ce arc, nimic nu i sc va cunoaşte, fără numai numele cel bun şi bunătăţile (faptele bune) ce va fi făcut în această lume" (p. 265, partea a 11-a, cap. VIII). Neagoe îi recomandă fiului său ca în loc să stăpânească fără milă asupra săracilor şi supuşilor, „să sc gândească că acel venit...e luat de la săraci şi de la cei ce sunt sub biruinţa ta, care i-au dat Dumnezeu sub mâna ta" (p. 292, partea a II-a, cap. X). Despre

[7]*Învăţăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Theodosie,* p. 258 şi urm., partea a Il-a, cap. VII.

lenevie spune: „Somnul cel mult îngroaşă mintea, iar privegherea o subţie”, însă privegherea-spre cele bune, nu în petreceri (p. 224, partea a II-a, cap. III). Despre mânie zice: „Bunătatea face curăţenie, iar mânia face patimi (ibid.). Despre pizmă sau despre întristarea pentru bunătatea altuia, spune: „Şi cum mănâncă carii copaci şi gândacii îi fac fără frunze, aşa şi pizma îi pierde sufletul omului” (p. 225). Prin sentinţe asemănătoare, de o rară plasticitate, înrudite cu ale gânditorilor bizantini, caracterizează pustietoarele urmări ale slavei deşarte: „Că cum rugina pre hier, aşa mănâncă şi pre om slava cea omenească, dacă i se va lipi inima de dânsa. Şi cum se înfăşură volbura sau curpenul de viţă şi pierde roada ei, aşa, fătul meu, piiarde trufia roada împăratului sau a domnului” (ibid).
Tipul omului comunitar pe care urmărea să-i formeze spiritualitatea răsăriteană, sădită continuu în conştiinţa poporului român, nu numai că a rămas viabil până azi, ci e tipul omului comunitar spre care năzuieşte în mod deosebit de intens întreaga comunitate contemporană, care nu mai suportă individualismul.

Tipul de om după care a năzuit poporul nostru nu este tipul de om al evului mediu şi nici al Renaşterii, tipuri ale păturii feudale sau burgheze din cele două evuri, ci tipul de om pururi valabil, agreat de popor în tot timpul, începând cu articularea spiritualităţii bizantine, pe dedesubtul puţinilor reprezentanţi ai unei mentalităţi individualiste medievale sau moderne. Acest tip se impune azi şi păturii intelectuale, şi conducerii societăţii de pretutindeni. El începe să aibă, prin aceasta, o aplicare generală pe planul culturii şi al ordinii sociale. Un astfel de tip a năzuit să-i formeze cultura poporului nostru spre deosebire de cel medieval sau modern, al cărui elogiu I-a făcut cultura Occidentului. Datorită lui a ajuns şi la criza de azi, tipul

de om pe care l-a cultivat devenind imposibil pentru o sănătoasă convieţuire socială.

Dacă în Occident înţelegerea relaţiilor între oameni s-a mişcat între individualismul care separa în mod raţional pe oameni, fără să-i unească în profunzime, şi o unitate panteistă (Eckhart, Böhme), care anulează originalitatea şi valoarea eternă a persoanelor, la români modelul acestor relaţii îl dă satul, în care nu este nici individualismul separatist, nici dictatura care dispreţuieşte persoanele, ci le uneşte într-o comuniune care preţuieşte identitatea ireductibilă a fiecărei persoane. Fiecare ins este preţuit pentru farmecul lui unic, dar fiecare ţine să placă tuturor, să fie preţuit de toţi.

Comuniunea voită este unitate în libertate. într-un sat de lângă Făgăraş, copilul este învăţat să se roage: „Doamne, ţine pe taica şi pe maica! Doamne, ţine vitele! Doamne, ajută-mi să nu mă facă de râs în sat!” Viaţa satului românesc e un model ideal pentru organizarea politică a statului.

II. UNELE DINTRE DIMENSIUNILE ETHOSULUI NOSTRU

1. ECHILIBRUL CA DIMENSIUNE GENERALĂ FORMALĂ A SPIRITULUI ROMÂNESC

Balansarea spiritului românesc între Est şi Vest sau componenta orientală şi occidentală a conţinutului ethosului său are ca rezultat un echilibru general al acestui spirit. Acest echilibru se poate constata în toate formele sale de viaţă şi în toate atitudinile lui spirituale. Vom încerca să-i surprindem privindu-1 pe rând, când în unele, când în altele. Nu vrem să spunem prin aceasta că nu găsim un echilibru sufletesc şi la unele popoare occidentale sau orientale. Echilibrul lor din punct de vedere formal poate să fie remarcabil. Dar nu ni se pare să fie nota dominantă a lor. în afară de aceea, el e un echilibru în cadrul unui conţinut mai restrâns de viaţă, în cadrul unui conţinut restrâns de aspecte şi forme ale spiritualităţii lor.

Faţă de aspectele şi formele de viaţă generale ale popoarelor, echilibrul fiecărui popor luat în parte se pare că se menţine într-o închidere ermetică faţă de acestea, urmarea fiind rigiditatea şi, într-un fel, lipsa de elasticitate.

Trebuinţa continuă a poporului român de a se balansa între Est şi Vest, de a împăca într-un conţinut şi într-un mod unitar de viaţă componentele atât de variate ale Occidentului şi Orientului a făcut ca spiritul românesc să se caracterizeze printr-un echilibru de o maximă amplitudine din punct de vedere al conţinutului şi de o elasticitate nemaiîntâlnită din punct de vedere formal.

Există la mulţi occidentali un viu interes pentru conţinuturile şi formele de viaţă ale popoarelor orientale, şi savanţii lor sunt în stare să scrie cărţi de o mare acribie ştiinţifică exterioară despre ele. Totuşi, nici membrii de rând, nici savanţii occidentali nu pătrund la o înţelegere prin trăire a acelor conţinuturi şi forme de viaţă; cunoştinţa lor despre ele rămâne exterioară, păstrează pentru ci o notă de curiozitate şi pitoresc. Când voiesc să le interpreteze le răstălmăcesc fără voia lor sau spun lucruri demne de râs. Iar dacă vor să le imite, devin de-a dreptul caraghioşi. Sau invers: membrii popoarelor orientale, (un grec, un rus, ca să nu mai spunem un chinez) pot trăi o viaţă întreagă în Occident; sc cunosc însă că nu sunt occidentali. Românii, în schimb, se pot conforma atât de mult Occidentului, încât nu-i mai cunoşti că nu sunt occidentali. Ei îşi pot însuşi perfect accentul oricărei limbi străine, precum şi modurile de comportare a occidentalilor. E probabil ca tot acestei posibilităţi deosebite de a se „conforma” cu Occidentul şi Orientul să se datoreze şi marea putere de asimilare a limbii române şi a gramaticii sale polivalente.

Spiritul românesc, asimilând componente străine atât de multe într-o sinteză deplină sau putându-se conforma cu uşurinţă unor medii străine, sc aseamănă culorii albe, în care se sintetizează culorile variate ale spectrului solar fără să se mai recunoască, dar în care ele se cuprind virtual şi din care fiecare iese în relief în mediul propriu ei, în care un român se deplasează. E asemenea albului, care, neopunându-se ca o culoare parţială uneia sau alteia dintre celelalte care formează spectrul, poate părea lipsit de culoare sau neutru, dar care în realitate îşi are individualitatea deosebită de a tuturor, altfel de cum sunt deosebite acelea între ele, tocmai prin faptul că le cuprinde în sine pe toate.

Spiritul românesc e, prin această largă sinteză pe care o reprezintă, şi definit şi indefinit; el are o subtilitate greu de definit sau formula care îl defineşte este subtilitatea, ca o sinteză a unei mari bogăţii de elemente variate şi chiar contradictorii.

S-ar putea ridica întrebarea: Ce legătură este între subtilitate şi echilibru? Căci echilibrul pare, dimpotrivă, o persistare într-un plan neinteresant, o evitare a atitudinilor şocante, o preferinţă pentru o comportare lipsită de noutăţi, de accente care atrag o atenţie mărită asupra unui aspect al realităţii insuficient de remarcat înainte. Această aparenţă e produsă de ideea că echilibrul ar proveni dintr-o greutate de a remarca reliefurile mai adânci, mai nuanţate, mai ascunse ale realităţii. Ea mai provine din ideea că echilibrul ar fi numai un mod de a fi al unei naturi, nu şi un act continuu de conştiinţă şi de voinţă. Dar echilibrul românesc, deşi e un mod de a fi al spiritului românesc dobândit prin obişnuinţa unei balansări neîntrerupte între Est şi Vest impuse prin geografia sa, a fost şi este şi un act continuu de conştiinţă şi de voinţă prin care românul, deşi a văzut şi vede componentele parţiale cele mai nuanţate ale realităţii care se înfăţişează captivant atenţiei sale sau trezeşte în fiinţa sa impulsuri spre una sau alta din aceste componente, întrezăreşte în sinteza lor un aspect de o atracţie superioară şi impulsul spre alegerea sintezei îi procură o plăcere sau vine dintr-o plăcere cu mult mai subţire decât îngroşatele plăceri oferite de componentele parţiale ale realităţii şi de pornirile unilaterale ale fiinţei sale. Unilateralul, oricât de interesant ar părea şi oricât de intensă ar fi plăcerea pe care o promite şi o oferă, se dovedeşte până la urmă simplist, monoton şi obositor, pe când sinteza prilejuieşte experienţe complexe, rafinate şi mereu noi. Numai cel grăbit alege atitudini parţiale, atrăgătoare la

început, dar dezamăgitoare la sfârşit. Românul, prin bogata sa experienţă, nu se lasă atras de primul impuls. El ştie care va fi rezultatul final al unei asemenea grabe. El îşi alege atitudinea privind-o în lumina ultimelor ei urmări. Deşi el spune: „Dă-mi, Doamne, mintea românului de pe urmă”, în aceasta nu exprimă numai faptul că românul nu vede de la început atitudinea dreaptă pe care trebuie s-o aleagă, ci şi faptul că românul a învăţat mult din contemplarea rezultatului final al atitudinilor sale.

Echilibrul românesc nu e un echilibru al mediocrităţii. Chiar dacă soluţia aleasă pare cea mai simplă, cea mai puţin spectaculoasă, simplitatea aceasta cuprinde în ea cumpăna între luarea în considerare a o mulţime de posibilităţi.

Vederea posibilului acord între elementele şi solicitările contradictorii necesită o mare putere de pătrundere şi alegerea lui o reală putere de stăpânire a impulsurilor proprii, câtă vreme vederea exclusivă a unui element parţial se impune de la sine, prin ţâşnirea lui violentă la suprafaţă, iar alegerea plăcerii promise de el nu e, propriu-zis, o alegere liberă şi puternică, ci o cedare ispitei.

Alegerea unor sinteze echilibrate, sănătoase, şi a atitudinilor în care sc cumpănesc stări spirituale mai complexe, care prin corespondenţa lor cu sinteza de împrejurări continuu nouă fac posibil un progres şi o creştere spirituală a omului, este superioară lăsării în scama violentelor porniri unilaterale, care produc nişte plăceri inferioare şi trecătoare, urmate de păreri de rău, şi care, prin repetiţia lor aproape uniformă, ţin pe om în loc.

De aceea, se poate spune că premisele sau condiţiile echilibrului ca act de conştiinţă şi de voinţă, care poate deveni într-o anumită

măsură şi un mod de a fi, sunt subtilitatea şi stăpânirea de sine a omului, iar efectul lui e progresul continuu al spiritului.

Românul consideră că echilibrul constituie normalitatea existenţei. Lipsa de echilibru, purtând existenţa din extremă în extremă, e păgubitoare acesteia; manifestările neechilibrate sunt bolnăvicioase şi producătoare de dezordine sau de boală sufletească.

În păstrarea conştientă şi voluntară a echilibrului se manifestă o cuminţenie. Ea este o conduită conformă firii sau sintezei legilor ei complexe. Tendinţele parţiale multiple şi chiar contradictorii ale naturii converg într-o rezultantă, într-o tendinţă comună, prin a cărei observare se menţine sănătatea firii. Echilibrul, ca act de conştiinţă şi de voinţă, înseamnă intuirea acestei rezultante şi automenţinerea omului în conformitate cu ea.

Chiar trupul nostru sc menţine în normalitate printr-o astfel de sinteză a tendinţelor, a mişcărilor şi a substanţelor variate şi contradictorii care-l alcătuiesc: toate tendinţele parţiale se cer satisfăcute, dar nu se poate ţine scama de toate, decât dacă nu e satisfăcută nici una în mod exagerat, fără măsură. în satisfacerea uneia în mod echilibrat, sc ţine seama de frâna pe care o reprezintă necesităţile contrarii, manifestate prin alte tendinţe. Medicina cunoaşte multiple necesităţi contradictorii ale organismului şi urmăreşte, în regimul şi medicamentaţia ce o prescrie unui organism îmbolnăvit tocmai din cauza ruperii echilibrului dintre diferitele lui necesităţi şi substanţe, restabilirea acestui echilibru. De aceea, orice medicament are două tăişuri. Dacă reuşeşte să întărească acţiunea unei substanţe slăbite până la măsura în care această acţiune e necesară în ansamblul acţiunilor altor substanţe, este bună; altfel,

păgubeşte lucrarea celorlalte substanţe şi produce un alt dezechilibru în organism.

E drept că dintre diversele tendinţe ale naturii o dată apare una, altă dată apare alta pe primul plan, acoperindu-le pe celelalte, şi deci omul trebuie să le satisfacă pe rând, după cum se manifestă. Dar omul echilibrat nu satisface necesităţile care ies pe primul plan, uitând cu totul că el are şi alte necesităţi contrarii celei satisfăcute în acel moment. Dacă nu lucrează aşa, dezvoltă în sine obişnuinţa de a satisface în mod exagerat şi unilateral această necesitato, slăbind forţa celeilalte şi promovând o dezvoltare strâmbă, unilaterală a vieţii sale. Omul echilibrat este ca vizitiul unei trăsuri care frânează caii mai iuţi şi îndeamnă pe cei zăbavnici. El are mereu o supraprivire peste toţi şi ţine legătura între ei, ştiind că dacă îi lasă pe unii să covârşească pe ceilalţi, trag trăsura în şanţul de la margine şi o nimicesc şi pe ea, şi pe el. Căci el e cel ce mână caii şi în acelaşi timp e purtat de ei. Dacă nu-i mână ţinându-i în unitate, e dus în prăpastie; atunci nu mai e purtat cum voieşte el, ci cum nu voieşte el. Echilibrul ca act conştient şi voluntar e manifestarea omului ca subiect, e semnul menţinerii sale în calitatea de subiect. Când o pornire unilaterală ia stăpânire asupra lui, aceasta se numeşte patimă. Iar omul respectiv a devenit pătimaş, adică a slăbit în calitatea lui de subiect suveran peste actele sale.

Dar tot aşa de necesar este echilibrul între trebuinţele trupului şi voinţa spiritului de a-şi menţine conducerea în viaţă a omului, urmărind ţintele voite de el sau echilibrul între diferitele funcţiuni ale spiritului (raţiune, sentiment, voinţă}. Spiritul are rolul conducător, dar nu trebuie să abuzeze de acest rol pentru a înăbuşi pur şi simplu

trebuinţele trupului sau am-i satisface necesităţile lui esenţiale. Căci în felul acesta căruţa nu mai trage deloc.

Fără echilibru la nivelele inferioare nu se poate menţine echilibrul la nivelele superioare. Dar şi invers, grija de echilibru la nivelul superior al relaţiilor sociale şi educaţia în acest sens de i-o dă omului societatea, îl ajută să menţină echilibrul la nivelele subordonate.

Omul echilibrat manifestă această calitate a lui la toate nivelele. în acest scop, cl ţine orizontul privirii lui spirituale şi în subordinea voinţei lui toate aceste planuri.

Poporul român a primit, prin literatura bizantină, o educaţie în acest sens; el a primit o educaţie în vederea unui umanism echilibrat, de stăpânire asupra pornirilor unilaterale, pătimaşe, stăpânire fără de care omul nu poate valorifica toate potenţele naturii sale, adică umanitatea sa integrală. Poate această capacitate a minţii nepătimaşe de a valorifica toaie potenţele naturii umane se numeşte în spiritualitatea bizantină, şi apoi şi în cea românească, „minte întreagă”. Ea a fost capabilă să menţină umanismul echilibrat al poporului român ca un mecanism integral. Poporul român a învăţat să nu se lase rob al pasiunilor nesocotite sau al aventurilor în sens pătimaş, care numai la aparenţă sunt opera omului, în realitate omul fiind purtat în astfel de cazuri în mare măsură de pasiuni insuficient stăpânite şi insuficient gândite. Omul face uz numai pe jumătate de mintea sa când alege pripit o faptă la care-l ispiteşte o astfel de pasiune.

Neagoe Basarab compară rolul minţii care ţine în orizontul ei de cunoaştere şi de analiză toate puterile omului, făcându-le folositoare, cu un steag în mijlocul luptei. El îmbină, în rândurile de mai jos, rolul minţii în păstrarea echilibrului personal cu rolul omului în

păstrarea unei coeziuni pe plan social sau înfățișează importanţa echilibrului personal pentru viaţa socială, care e cu atât mai mare, cu cât un om arc o poziţie de mai mare răspundere în societate. Această concepție proprie Răsăritului e cu totul deosebită de cca a Occidentului, unde individualismul, produs a tot felul de pasiuni, fiind contrar echilibrului personal, e contrar şi coeziunii sociale sau indiferent la păstrarea şi promovarea acesteia. în mod deosebit a avut lipsă de un astfel de echilibru poporul nostru, care ca popor nu prea mare şi aşezat în calea tuturor răutăţilor din Răsărit şi din Apus, şi-ar fi riscat, prin porniri unilaterale şi prin acţiuni pripite, însăşi existenţa sa.

Iată învăţătura lui Neagoe Basarab despre echilibrul personal, absolut necesar coeziunii sociale: „La domnul înţelept, toate cugetele şi socotelile lui sunt bune. Căci mintea stă în trupul omului drept, ca şi cum stă steagul în mijlocul războiului şi caută toată oastea la steag, şi până stă steagul în război nu se cheamă acel război biruit. Măcar de are şi năvală grea spre sine, ei tot caută steagului şi se adună toţi împrejurul lui. Iar dacă cade steagul de acii toate oştile se risipesc şi nu se ştie unul cu altul cum fac şi încotro merg. Aşijderea iaste şi domnul: până stă mintea lui într-însul întreagă, toate oştile se strâng împrejurul lui şi lui caută, ca şi împrejurul steagului... Iar dacă slobozeşte domnul trupul meu spre curvie şi spre beţii şi spre alte lucruri rele [...] dacă se lipseşte de minte, iar de-n trupul acelui domn nici un lucru bun nu vei vedea, nici el nu va mai avea nici o cinste de slugile lui, nici de alţi domni care vor fi împrejurul lui, ci va fi numai de râs şi de ocară. Că până stătu steagul lui, ei toţi stătură împrejurul

lui şi toţi căuta lui; iar dacă căzu steagul, decii ei fugiră toţi şi nu ştiură unii de alţii unde s-au dus şi ce s-au făcut”[8].

Echilibrul, ca act continuu de conştiinţă şi de voinţă, e o cumpănire între aplicarea totală într-o parte sau în alta. Poporul român îl socoteşte pe omul aplecat într-o parte lipsit de mintea întreagă. „E cam într-o parte” arc sensul: e cam nebun. „E cam într-o ureche14 are sensul că respectiva persoană nu ia seama la tot ce i se spune ca să-şi facă judecata pe baza tuturor clementelor variate şi contradictorii ale realităţii date. Amândoi aceştia sunt lipsiţi de echilibru. Redând în alte cuvinte lipsa „minţii întregi”, românul spune de un om purtat unilateral de o pasiune: „nu e în toate minţile”, iar aceasta înseamnă nebun sau furios. Pe cel ce e luat în stăpânire în mod unilateral de o pasiune, îl numeşte „apucat”. Toate aceste expresii conţin însă nu numai o caracterizare a individului în sine, ci şi o caracterizare a raportului individului cu societatea. Ele indică un om „cu care nu te poţi înţelege”, care lucrează „de capul lui11, nu se sfătuieşte cu alţii, nu ţine seama şi de părerile lor, care îi atrag atenţia asupra altor aspecte ale realităţii, uşurându-i o judecată şi o faptă echilibrată. De aceea, toate expresiile amintite indică nu numai o deficienţă referitoare la dreapta judecată sau la gândirea corectă, care ţine seama de toate elementele situaţiei, ci şi o deficienţă de ordin moral: omul acela e „nebun” pentru că nu e bun, pentru că ceea ce face el nu e folositor sau bun pentru societate şi până la urmă nici pentru el. „Nebunia” nu este numai o deficienţă mintală, ci şi una morală. Desigur, e vorba de o nebunie care încă nu e o stare de schizofrenie sau de idioţenie. Aceasta nu e osândită, căci nu implică o manifestare conştientă şi voluntară.

---

[8] *Învățăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Theodosie*, partea I, p. 296.

La fel omul „cuminte” sau omul care face orice lucru „cu minte”, adică folosind mintia, mintea întreagă, e în acelaşi timp om al ordinei morale, un om care nu produce dezordine prin răul cc-1 face, e un om bun, precum „cel lipsit de minte” e şi un om al dezordinii morale, un agent al răului. Omul „cuminte” le face toate bine, spre mulţumirea tuturor, precum „cel lipsit de minte” le face toate anapoda şi cu efecte rele. „Mintea” arc un înţeles nu numai intelectual, ci şi moral, voluntar. Nu e simpla inteligenţă, ci voinţa de a rămâne într-o ordine morală, în bune relaţii cu toţi oamenii, cu societatea, într-un echilibru personal şi social. Omul „cuminte” e omul întreg, omul adevărat, omul „cumpănit”. Sc resimte în aceasta prelungirea înţelegerii minţii din spiritualitatea bizantină, în care mintea era considerată identică cu spiritul uman, ca şi cârmaciul omului.

Voinţa de a ţine cumpăna între pornirile unilaterale merge mână în mână cu capacitatea de a intui punctul de incidenţă, de convergenţă între ele. Am numit această capacitate subtilitate, căci pentru sesizarea acestui punct sc cere mare şi subţire putere de pătrundere; el nu iese de la sine în relief prin nici o notă pasională, cl se caracterizează prin fineţea Iui aproape neobservată. în literatura spirituală bizantină, atât de bogat tradusă şi de frecvent folosită în trecutul nostru, această capacitate subtilă de a intui punctul de incidenţă şi de reciprocă frânare a tuturor pornirilor şi puterea de a lucra conform lui sc numeşte „dreaptă socoteală”, în greceşte discernământ, distingere. Acest punct foarte mobil, în funcţie de împrejurările mereu schimbătoare, cere să fie aflat de fiecare dată din nou. O dată e bine ca omul să vorbească, altă dată, să tacă; acelaşi cuvânt o dată e bun, altă dată e nepotrivit. Omul echilibrat intuieşte când trebuie să facă un lucru sau când să nu-l facă. Dar mai ales el

intuieşte ce trebuie să vorbească de fiecare dată. Omul echilibrat ţinea seama în judecata şi în hotărârea lui de a acţiona nu numai de cumpăna între pornirile lui variate şi adeseori contradictorii, ci şi de toţi factorii situaţiei, momentani şi viitori, pentru a găsi punctul de incidenţă între toţi aceşti factori şi interesele lui superioare. Se manifestă aci un realism treaz în cunoaşterea situaţiilor, a urinărilor fiecărei acţiuni; dar întrucât acest realism e pus în slujba binelui, cl nu e un realism cinic, ci unul nobil, un realism generos, urmărind nu simplu satisfacerea intereselor individuale, ci şi încadrarea acestor interese într-un bine de obşte.

„Discernământul este simţirea mintală (intuiţia) care distinge fără greşeală ceea ce e propriu-zis bine, de ceea ce e simplu natural sau contrar binelui”, spune un scriitor bizantin mult citit în trecut la noi[9].

Un scriitor de asemenea foarte citit de practicanţii şi îndrumătorii vieţii spirituale din Răsărit, care a întrunit în personalitatea sa latinitatea şi poate latinitatea din părţile noastre, căci se socoteşte că e originar din Sciţia Minor cu spiritualitatea bizantină, consideră acest discernământ ca suprema virtute: „Vreau să vă vorbesc despre bunul cel mai ales, care este puterea discernământului sau dreapta socoteală”. Au fost oameni cu virtuţi excepţionale, şi totuşi s-au prăbuşit în cele mai grave greşeli. „Ce i-a făcut pe aceştia să rătăcească de la calea cea dreaptă? Nimic altceva, după judecata şi părerea mea, decât că n-au avut danii discernământului. Căci acesta învaţă pe om să sc păzească de ceea ce trece măsura în amândouă părţile şi să meargă pe calea împărătească. El nu lasă pe omul spiritual să fie furat, prin înfrânarea peste măsură, de cele de-a dreapta, dar nici să fie atras, prin nepăsare şi moleşire, de cele de-a

---

[9] Ioan Scărarul, *Scara*, Cuvântul XXVI, 1.

stânga. Darul acesta al discernământului este un fel de ochi şi de luminător al sufletului”[10]. El luminează fiinţa noastră şi toate cele din jurul nostru. Fără el umblăm în întuneric şi cădem în prăpastia tuturor pasiunilor.

Din această definiţie se vede că discernământul este şi o măsură. Nota măsurii iese puternic în relief în echilibru, ca produs al discernământului sau al dreptei socoteli. Dreapta socoteală apare şi ca o dreaptă măsură. Fizicianul filosof Philibert spune că graniţa este condiţia existenţei oricărei entităţi. Ceea ce nu are graniţă nu există. „Ultima graniţă întemeietoare de existenţă este graniţa faţă de neant.” Nedefinitul nu există ca entitate concretă, pentru că nu se poate spune despre el nimic sigur; graniţa între el şi nimic e neclară. Aceasta nu înseamnă că între graniţe nu există un indefinit. Realităţile superioare sunt definite şi indefinite în acelaşi timp. Chiar faptul că se schimbă, dezvoltându-se la indefinit, adică perfecţionându-sc fără sfârşit, arată, în acelaşi timp, că ele sunt mereu limitate. Graniţa indică o entitate între celelalte entităţi, ca limitată şi definită de acelea. Indică însă în acelaşi timp o participare şi o experienţă la indefinit în contextul " sau în comuniunea cu celelalte unităţi.

Spiritul românesc îşi dă scama că trebuie să pună o măsură fiecărei porniri, fiecărei tendinţe, căci altfel se dizolvă. Dar, în acelaşi timp, e dornic de o perfecţionare la infinit. Satisfacerea fără măsură a unei porniri le anulează pe celelalte şi o dizolvă pe ea însăşi şi dizolvă însăşi persoana a cărei pornire este. Echilibrul nu-i absenţa experienţei indefinitului sau a infinitului, ci experienţa acestui indefinit sau infinit ca complexitate niciodată deplin cuprinsă şi ca

---

[10]Ioan Casian, *Cuvânt despre darul deosebirii*, în *Filocalia*, I, Sibiu, 1947, pp. 129-130.

ţintă niciodată atinsă, experienţa armoniei lui totdeauna perfectibile, experienţa că infinitul se face împărtăşit într-un progres treptat, la care participă întregul fiinţei ca o sinteză complexă a tuturor componentelor ei.

Poporul nostru a fost un popor cuminte, s-a silit să facă uz de mintea întreagă. El nu s-a lăsat în voia pasiunilor, a acţiunilor pripite, a aventurilor nesocotite. El a avut darul1 de a da cu uşurinţă la o parte perdeaua amăgitoarelor ispitiri, ale acţiunilor şi pornirilor pripite, vraja inconsistentă a vorbelor frumoase care-l îmbiau la asemenea acţiuni sau la renunţarea la stăpânirea de sine. Ochiul treaz, larg şi nuanţat văzător al discernământului i-a stat mereu de veghe şi i-a dat mereu putere să se stăpânească, puterea de a nu sc aventura în nesiguranţa ceţurilor sentimentale sau pasionale, spre miraje luminoase, dar inconsistente,: pe drumuri nesigure. Aceasta nu înseamnă că n-a fost în stare şi de acţiuni rapide şi viguroase când intuiţia îi arăta că a sosit momentul potrivit şi decisiv pentru ele, momentul indicat lui de istorie, ireversibil ca unică şansă pentru realizarea unui ideal, pentru ieşirea dintr-o situaţie insuportabilă, pentru apărarea fiinţei sale, pentru crearea unei situaţii mai bune. Când a simţit că un moment are asupra lui accentul „acum ori niciodată11 pentru o anumită acţiune, el n-a mai stat la gânduri pentru a pomi imediat la acea acţiune. Această intuiţie este şi ea manifestarea capacităţii lui de discernământ.

Acest echilibru, explicabil printr-o subtilă sau ascuţită intuiţie a ceea ce e potrivit locului şi timpului a fost una dintre puterile principale care a conservat poporul român într-un teritoriu peste care au trecut atâtea răutăţi sau care a fost atât de continuu râvnit. Prin această intuiţie şi prin echilibrul care s-a conformat ei, el s-a strecurat

printre greutăţi în mod diplomatic, când nu se putea altfel, sau le-a înfruntat cu vitejie, când putea face aceasta cu succes.

Heliade Rădulescu, care a trăit şi a contribuit la cotitura modernă a orientării aproape exclusive a culturii noastre dinspre Orient spre Occident, pledând totuşi pentru menţinerea echilibrului propriu nouă chiar în noua sa orientare, faţă de pericolul de a imita tendinţele şi ideile mereu antagoniste ale Occidentului cu iluzia că aşa se realizează progresul, a scos în relief faptul că adevăratul progres se realizează prin echilibrul dintre antiteze. Argumentarea lui, care se resimte poate de o oarecare influenţă a lui Hegel, dar care are şi o notă de originalitate, este în acelaşi timp interesantă şi corespunzătoare realităţii, deşi are şi unele laturi obscure şi exemplificări depăşite. El arată că tendinţele şi aspectele contrarii ale realităţii sunt în fond complementare, pentru că sunt naturale. De aceea, din unirea lor rezultă ceva nou faţă de amândouă, în vreme ce alegerea când a uneia, când a alteia are ca efect lupta sterilă, căci, în acest caz, tendinţa care reuşeşte să o domine pe cea contrară va fi înlocuită după un timp de cealaltă şi astfel lucrurile sunt întoarse mereu în acelaşi punct. „Dualităţile naturale sunt singure creatoare şi progresive. Acestea sc compun din doi termeni corelativi, paralel simpatici şi armonici amândoi.” „Acestea sunt destinate a crea, a produce în infinit şi în nemărginit. Luptă nu e între ambii lor termeni, ci simpatie; unul e necesar celuilalt; unul e complinirea sau întregirea celuilalt; unul fără altul nu se poate.” Progresul e o operă a iubirii universale, care uneşte aspectele contradictorii ale realităţii şi pe care numai amăgirea răului ca exclusivism o împiedică să se manifeste între ele. Iar iubirea e mereu creatoare, pentru că ea poate creşte

mereu şi poate valorifica la un grad mereu mai mare potenţele cuprinse în tendinţele şi formele realităţii.

Heliade a intuit în mod real şi a exprimat simţul de echilibru al poporului nostru, şi a dat şi o explicaţie filosofică, „în toată istoria României şi în timpii domnilor pământeni şi într-al fanarioţilor, şi de la Regulament încoace, firul roşu care distinge pe capii românilor este tendinţa după egalitate." „Numai în timpul din urmă se impun, zice el, legi străine de acest echilibru, prin care «românul va pierde şi numele de român»."[11]

Câtă vreme în Occidentul ultimelor secole s-a afirmat ca naturală starea de război a tuturor contra tuturor (bellum omnium contra omnes) sau „lupta pentru existenţă", Heliade, ca exponent al gândirii poporului român, a considerat această luptă ca o cădere de la natură, iar ca naturală, armonia între diferitele aspecte şi tendinţe ale realităţii. Numai pe această înţelegere a naturii se poate clădi o pace între oameni şi popoare ca stare firească între ei, câtă vreme înţelegerea naturii ca luptă necruţătoare între diferitele ei tendinţe n-ar putea clădi niciodată o asemenea pace, căci ea ar fi contra naturii.

Spiritul de pace al poporului român din tot trecutul lui, străduinţa contemporană a lui spre clădirea unei păci durabile în lume, universal remarcată şi apreciată, nu răsare oare din această înţelegere a naturii ca echilibru între multiplele ei aspecte?

Desigur că armonia nu e o stare de fapt şi real conştientă, atâta timp cât nu e dreptate şi egalitate între oameni şi popoare. Armonia propriu-zisă echivalează cu starea de dreptate. De aceea, însăşi aspiraţia spre starea de dreptate e o aspiraţie spre armonie.

---

[11]*Echilibru între antiteze*, p. 7.

2. ARMONIA COMPLEXĂ SAU GRAŢIA ŞI SERIO¬ZITATEA ÎN CREAŢIILE ETNICE DE DURATĂ ALE ECHILIBRULUI NOSTRU

Echilibrul spiritului românesc, manifestat în exteriori¬zările lui mai pertinente, apare ca o armonie de o gamă deosebit de bogată, care din punct de vedere estetic se remarcă printr-o graţie incomparabilă, unită paradoxal cu seriozitatea.

Portul, melosul, dansul, casa de locuit sau locaşul religios, sculptura şi pictura ca podoabele lor înfăţişează această armonie şi graţie unică.

Există o armonie şi o graţie şi în portul grupărilor diferitelor popoare occidentale (franco-flamande, germanice, iberice). Dar e o graţie destul de comună, de un colorit şi o tăietură prea puţin complexe. Aceeaşi simplitate caracterizează coloritul şi tăietura veşmintelor popoarelor orientale (europene, asiatice, africane). E o graţie şi în puritatea simplă a unei culori sau în combinaţia a două culori distincte, proprie multor popoare, şi în tăietura originală a veşmântului dominant pe care-l poartă.

În portul românesc culorile sunt mai multe şi, deşi în general albul iese puternic în relief, ceea ce se impune este armonia tuturor, ca ceva care se deosebeşte de toate culorile combinate, luate în parte. Cu această armonie complexă, poporul român sc străduieşte să sugereze prin portul lui bogăţia armonioasă a naturii umane, complexitatea sentimentelor şi a stărilor ci sufleteşti. Fiecare culoare e reprezentată câte puţin în portul românesc şi nici una nu mai apare în 'acest complex ansamblu în puritatea ci distinctă. Chiar când în portul feminin al unei regiuni ca cea a Mărginimii Sibiului sau în portul bărbătesc general domină combinaţia de alb negru, florile

negre brodate pe cătrinţă sau pe mânecile iei, sau pe anumite părţi de pe cămaşa bărbatului sau pe pieptar sunt de o complexitate nemaiîntâlnită. în toate cazurile, creaţia populară se străduieşte să exprime complexitatea sentimentelor şi a gândurilor umane, şi a impresiilor bogate ce i le face natura, prin bogăţia motivelor brodate.

În general însă bogăţia combinaţiei cromatice nu e realizată prin bucăţi de stofa sau de pânză de diferite culori puse una lângă alta, ci prin coloritul bogat, mărunt şi împletit al motivelor brodate. Multele culori sunt aduse astfel la o sinteză, care n-are nimic ţipător în ea. Afară de alb şi de negru, nici o culoare nu iese prea tare în relief, ci toate se frânează, se atenuează reciproc. Chiar albul şi negrul, culori dominante, primesc o anumită atenuare prin bogăţia cromatică, dar reciproc atenuată a temelor brodate cu o uimitoare subtilitate. Negrul nu mai e negrul care sugerează jalea, nici albul nu mai e albul care anulează fantezia şi care nu mai exprimă decât singurul sentiment de seninătate nedeterminată.

Tăietura veşmintelor e şi ea plină de graţie şi de varietate, şi în acelaşi timp de seriozitate. Fiecare piesă a costumului are altă tăietură, altă formă. Romănca nu poartă rochii lungi şi largi, ci catrinţa strânsă în brâu, de o lungime şi o lărgime moderată, care exteriorizează sprinteneala ei spirituală şi-i permite o mişcare ageră. Urcuşul şi coborâşul pe cărările dealurilor şi ale munţilor impunea românului un veşmânt strâns pe corp, cu o fluturare nu prea largă, ca să nu se împiedice în el. Nimic în îmbrăcăminte nu dă impresia unei neglijenţe, a ceva ce se târăşte după om, a ceva scăpat de sub control; dar nici nu scoate în relief în mod impudic formele ispititoare. Ea dă corpului mai degrabă o frumuseţe spirituală, decât să o pună în relief pe cea carnală, precum costumul orăşenesc de origine occidentală.

Până azi românul din regiunile învecinate cu saşi dă cuvântului „fleoandără” un sens de haină ce se târăşte după om, ridiculizând prin aceasta rochia lungă şi largă a săsoaicelor venite din Flandra, iar la polca greoaie a saşilor priveşte cu un zâmbet ironic. El nu-şi poate închipui cum s-ar putea executa un dans sprinten în astfel de haine. „Unde joacă un jupân, parcă joacă un car cu fan, unde joacă un bădişor, parcă joacă un crăişor”. Pe român, hainele stau de parcă sunt „scrise”. Scrisul, în trecut, era un adevărat desen meticulos, ordonat şi artistic. Românca se mişcă în costumul ei ca o „suveică”.

Dacă portul spiritualizează trupul, aşază pe toată întinderea lui o ţesătură de sensuri sau dă o notă de spiritualitate frumuseţii lui, portul românesc face aceasta într-un mod deosebit de accentuat. Chipul flăcăului maramureşean devine mai atrăgător prin clopul lui cu pană, dar în acest farmec iese în relief o notă de voinicie îndrăzneaţă, dar nemătăhăloasă, ci sprintenă şi de şagă; chipul fetei e făcut şi mai atrăgător prin florile de pe ia sau de pe cătrinţa ei, dar în farmecul ei iese în relief în acelaşi timp puritatea şi pudoare ei sau taina complexă a frumuseţii sufletului feciorelnic, care cheamă şi se apără în acelaşi timp. Nimic n-ar putea scoate în evidenţă şi accentua trăsăturile sufletului românesc aşa de mult cum o face portul românesc.

Poate că nici un popor n-a dăruit atâta timp pregătim şi împodobirii minuţioase a veşmintelor sale ca poporul român, poate că nici un popor n-a fost atât de preocupat de exteriorizarea adecvată a complexităţii şi armonici sale sufleteşti. El a manifestat în această preocupare minuţioasă şi importantă a sa sentimentul că sufletul său este frumos şi că trebuie să-i exteriorizeze într-o frumuseţe corespunzătoare, într-o frumuseţe care constă într-o armonie

complexă, prin care se sugerează bogăţia indefinită a spiritului său ca sursă a unei exteriorizări bine orânduite. Poporul român a avut sentimentul că o misiune principală a omului este să exprime bogăţia indefinită a spiritului şi frumuseţea lui armonioasă, pentru ca să propage această frumuseţe şi bogăţie, pentru ca toată lumea să devină armonioasă şi complexă. în portul lui s-a manifestat cu tărie conştiinţa misiunii revelatoare a omului, conştiinţa misiunii revelării şi cultivării prin aceasta a complexităţii şi armoniei sufleteşti, pentru a o face normă a relaţiilor dintre oameni. De aceea a dat atâta grijă fiecărui amănunt al costumului său, pentru că fiecare amănunt contribuie la ansamblul armonic al acestui costum, ca expresie a ansamblului armonic al sufletului său. Dacă întâlnirea între oameni este o sărbătoare producătoare de bucurie, românul a simţit nevoia să accentueze, prin portul său, sărbătoarea şi bucuria întâlnirii.

Spiritul românesc se relevează şi prin portul poporului nostru ca distinct de spiritul tuturor popoarelor, nu cum se distinge mai mult sau mai puţin spiritul altor popoare unul de altul, ci intr-un mod deosebit, prin incomparabila lui bogăţie şi neobişnuit de subtila lui armonie. El este unic într-un mod eminent. Este adevărat că sârbii şi bulgarii au o înrudire cu românii în portul şi cântecul lor. Coloritul costumului sârbesc şi al celui bulgăresc este însă mai şters. Dar faptul că aceste popoare se deosebesc în portul lor de ceilalţi slavi şi se înrudesc eu românii arată că au împrumutat portul şi cântecul lor de la populaţia traco-romanizată din Peninsula Balcanică şi daco-romanizată de la nordul Dunării. E de presupus însă că însăşi bogata şi armonioasa complexitate a coloritului veşmintelor bizantine indică o influenţă a portului populaţiei tracice romanizate de ia sudul şi nordul Dunării de Jos, căci portul grec, cu negrul lui monoton, sau

portul monocromatic al Asiei Mici nu putea inspira Bizanţul în luxul cromatic, armonios al veşmintelor lui. Iar portul cezarilor de la Roma, cu albul lui simplu, n-a putut inspira nici el armonia bogată a portului de la curtea bizantină.

Aceeaşi armonic bogată de note contradictorii distinge melosul românesc de tonalitatea relativ simplă a melosului tuturor popoarelor.

Mai întâi de toate e de remarcat că, precum nu există popor care să manifeste atâta preocupare de armonia portului său şi atâta gust în realizarea armoniei graţioase a acestui port ca poporul român, tot aşa nu există, pe teritoriul României şi pe vaste teritorii ale lumii, un popor care să cânte atât de variat şi de nuanţat ca el. Cântecul românesc realizează o simbioză cu peisajul românesc. Nu se poate închipui acest peisagiu' fără cântecul românesc; nu se poate închipui cântecul românesc fără acest peisaj. Cântecul e legătura între poporul român şi peisajul ţării; e exprimarea peisajului românesc reflectat cu afecţiune în inima poporului român. Poporul român, peisajul şi cântecul lui ca legătură între amândouă, ca loc de întâlnire între amândouă, formează un întreg. Prin cântec se revarsă sufletul românesc peste peisajul ţării, îl scaldă, îl umple de duioşie, de strălucire, de seninătate şi bucurie, ca şi de jalea sufletului românesc. Peisajul se transformă prin sufletul românesc în cântec, încărcat de tot ce simte sufletul românesc în acest peisaj.

Cântecul românesc redă, ca şi portul poporului român, bogăţia de stări şi de armonii a sufletului românesc. Şi fiecare ins îşi modulează melodia după stările lui sufleteşti, fiecare român e un compozitor, armonizările compozitorilor culţi, făcute după canoane corale şi pentru executări comune, rămân totdeauna în urma modulărilor pline

de seva trăirii fiecărui cântăreţ popular, a fiecărui om care-şi cântă simţirea, nostalgia, bucuria.

Sinteza între Orient şi Occident iese în melosul românesc în mod accentuat în relief. Cântecul de infinită langoare al Africii de Nord, cântecul Africii de Mijloc şi de Sud, însoţind dansul ritmului magic, devine sincopat şi înăbuşit, sugerând ritmul surd al inimii omului şi al întregii existenţe, melosul mediteranean de însorită şi declamatorică generozitate şi dulceaţă, cântecul francez de uşoară şi nepăsătoare şăgălnicie, sau cântecul german cu notă de marş sau de veselă uitare distractivă, cântecul rus, care exprimă meditaţia infinită, dar monotonă, provocată de stepă, se exclud prin exagerarea tonalităţilor lor unilaterale. Melosul românesc are ceva din toate acestea, pentru că şi sufletul românesc este la fel. El reuşeşte să realizeze o sinteză de o incomparabilă bogăţie, dând tuturor acestor tonalităţi uneori o limită, alteori o profunzime nouă, alteori o delicateţe şi o discreţie de rară fineţe.

Dureroasa langoare africană şi meditaţia monoton şi insistent sfredelitoare rusă devin în doină o contemplaţie de o profundă şi duioasă intimitate, în care taina existenţei e sesizată şi sugerată în nenumărate nuanţe şi într-o stare de liniştită,şi statornică uimire, vecină cu tăcerea şi cu plânsul. Omul se rupe greu din vraja acestei taine, neputând nici înainta în ea, nici da înapoi, stăruind într-o gândire şi într-o afectivitate care e dincolo de gândirea definită şi de afectivitatea de toate zilele şi dincolo de posibilitatea de exprimare a lor , prin cuvinte. Dar contemplaţia aceasta nu este impusă nici de. o forţă exterioară, nici de voinţa proprie, ci de un adânc spiritual natural ivit, de aceea nu e simţită ca ceva strivitor şi apăsător, ci ca ceva intim. Stările sufleteşti variază în sesizarea acestei taine

indefinibile şi inexprimabile, scăldate fiind însă în acelaşi timp într-o unică tonalitate de duioşie, de topire a fiinţei proprii într-o comunitate cu toţi şi cu toate şi de tristeţea (aleanul) de a nu putea realiza deplin şi pentru totdeauna această scufundare în taina ultimă a existenţei, în comuniunea cu toţi şi cu toate. E o scufundare şi o privire a acestei scufundări. Nu e numai scufundare. Şi în aceasta se pare că stă nota de luciditate pe care spiritul românesc o are comună cu melosul occidental sau din latinitatea sa. Câtă vreme africanul sau rusul par să trăiască numai scufundarea, iar occidentalul nu pătrunde prin melosul său la ultimele trepte ale tainei existenţei, ci rămâne într-o luciditate lipsită de conştiinţa tainei, românul trăieşte o dedublare a scufundării şi a conştiinţei acestei scufundări sau scufundarea meditativă. În doină, românul experiază o vrajă, dar o vrajă care nu-l stăpâneşte inconştient şi masiv, ci în care rămâne oarecum liber şi trăieşte o experienţă de mare delicateţe. Trăieşte conştient indefinitul şi dulceaţa lui negrăită.

Această dedublare o trăieşte el şi în dor, în care, pe de o parte, sc scufundă în contemplaţia fiinţei dorite, pe de alta, trăieşte dureros depărtarea ei. De aceea, deşi se rupe greu, el se rupe totuşi din vraja adâncului indefinit trăită în doină, în cântecul de dor, vrând să revină la realitatea concretă, văzută, mai ales la bucuriile ce i le poate oferi ea, întorcându-se la ea cu o hotărâre care vrea să uite şi să copleşească puterea aleanului, puterea vrajei, puterea dorului. Tocmai de aceea veselia cântecului de pahar, vijelia ritmului năpraznic al brâuleţului sunt oarecum suspecte, având ca mobil reacţia faţă de aleanul greu, care continuă să-i tragă pe om spre contemplaţia adâncurilor indefinite. Românul vrea să uite în cântecul de veselie aleanul trăit în doină. Nici cântecul vesel al românului nu are veselia

uşoară şi claritatea superficială, neproblematică a cântecului occidental sau mediteranean, ci o substanţă complexă, mişcându-se sprinten pe platoul podit peste tainele adânci ale existenţei. Simfoniile germane au, fără îndoială, complexitatea, gravitatea şi adâncimea lor. Dar ele sunt produsele unor minţi individuale, nu ale spiritului popular. Problematica lor se bazează pe o filosofie construită de spiritul individual şi cultivat' al compozitorilor. Ca atare, ele sunt, într-o oarecare măsură, construcţii raţionale, şi prin aceasta fiecare dintre ele pune în relief o problematică definită sau voit şi gândit indefinită, sau câteva probleme legate între ele într-un mod logic. Frazele melodice ale acestor simfonii au accente parcă categoric distincte, caractere precis reliefate, potrivit cu problemele filosofice definite sau indefinite, dar articulat gândite de compozitori, câtă vreme expresiile melosului popular românesc au o fragilitate, o varietate de curburi fine, conformă cu trăirea, şi ea extrem de fină, a stărilor sufleteşti în contactul lor cu taina, în cântecul popular românesc totul e dincolo de accentul îngroşat al uneia sau al mai multor probleme filosofic gândite şi raţional exprimate în formă melodică. în cântecul românesc, spiritul poporului nostru e sesizat la nivelul lui de deasupra unei sau unor filosofii unilaterale şi prea precis articulate. E în el o fineţe suprafilosofică şi supraideologică, întrucât cântăreţul se află scufundat într-o realitate dincolo de structurile ideologic exprimabile. Doina românească este expresia trăirii directe a adâncului indefinit de bogat şi dincolo de orice determinare a tainei existenţei.

Cine poate formula ideologic experienţa sugerată prin colinde, starea de gingăşie, de nevinovăţie, de naivitate originară, de puritate albă pe care o recâştigă spiritul în contact cu un anumit aspect al

tainei existenţei, în special în contact cu taina paradoxală, măreaţă şi gingaşă a Pruncului născut în iesle, „Dumnezeul cel mititel”, care descoperă lumina de taină şi de supremă delicateţe şi linişte ce înconjoară naşterea.

Am menţionat că melosul românesc se remarcă nu numai prin marea varietate regională de cântece, ci şi prin varietatea personală, cu mult mai accentuată decât varietatea de interpretare personală a muzicii culte, care rămâne încadrată în canonul compoziţiei. Fiecare persoană îşi spune simţirea sa în cântecul comun, modelându-1 într-un mod propriu. Pe de altă parte, melodia înfloreşte continuu prin expresiile ei multiple şi fiecare o reia încărcată de toată această bogăţie de simţiri, adăugându-şi-o pe a sa proprie. în acelaşi timp, are loc şi un proces de simplificare, prin care se surprinde esenţialul sentimentelor. îmbogăţirea aceasta se manifestă ca un personalism comunitar, cum sc manifestă şi în port, şi despre care se va vorbi într-un capitol aparte.

Gama largă de sentimente o exprimă şi limba românească, în care elementele latine vechi şi cele de origine franceză şi italiană noi fac casă bună cu cele slave, luciditatea primelor înmuindu-se de infinitul sufletesc al ultimelor şi viceversa[12]. Această capacitate de încadrare şi asimilare largă şi de umană armonizare a unor cât mai bogate şi

---

[12]Marele filolog suedez Alf Lombard spune de limba română, în cartea sa ***Destinele latinitâfii orientale*** (numită de un filolog român „o cantată a limbii române“): „Când limba română împrumută un cuvânt străin, ea exprimă foarte adesea cuvântul anterior, aservindu-1 pentru a exprima aceeaşi idee. De unde, în limba actuală, foarte multe grupe de sinonime, ca „timp“ (***tempus***) şi „vreme“ (slav), „greu“ ***(grevum,*** pentru ***gravem)*** şi „dificil“ (francez) sau „repede“ ***(rapidum)*** şi „iute“ (slav) şi „rapid“ (francez). Numărul de cuvinte întrebuinţate de români nu încetează să crească. Limba lor a devenit mai mult decât bogată. Importul, aproape nelimitat, de cuvinte noi, cadrul uimitor de extensibil al vocabularului, felul în care cuvintele trăiesc împreună în interiorul acestui cadru, concurenţa dintre cuvinte aparţinând unor straturi diferite, diferenţierea semantică sau geografică a sinonimelor, toate aceste probleme lexicologice constituie un ansamblu pe care nici o altă limbă nu-l oferă mai bine pentru studiu“ (***Tribuna României***, nr. 5, 15 ian. 1973).

contradictorii elemente ne îndreptăţeşte să prevedem o extraordinară dezvoltare lexico-umană a limbii noastre, care o va face peste câteva zeci de ani, cum a spus un filolog german, aptă să fie folosită ca limbă universală. Are şi limba engleză o uriaşă capacitate de a uni clementele latine cu cele germane şi, în general, de a asimila elemente din toate graiurile, dar fondul ei germano-latin sau strict occidental şi oarecum aspru, mai puţin apt de a exprima bogata şi indefinita gamă a duioşiei, o face totuşi limitată ca expresivitate în comparaţie cu limba românească, lucidă şi duioasă, occidentală şi orientală în acelaşi timp şi uneori prin sinonime nuanţate.

Filologii constată „sinteze de vechime şi noutate a structurii limbii române. Fondul ei istoric, mai conservator ca acela al altor limbi romanice, cu marea lui bogăţie de expresii şi metafore populare, stă dovadă a plasticităţii şi densităţii aforistice a unui mare număr de construcţii specifice, care se aliază adesea perfect cu noutatea de ultimă oră a vocabularului modern, internaţional.” În alcătuirea limbii române „s-a cristalizat şirul infinit de gânduri, dorinţe şi fapte ale unui trecut zbuciumat; lor li s-au adăugat mereu cuvintele şi formele noi ale expresiei, alcătuind astfel un tezaur original, cu luminoase iradieri de înţelepciune şi imaginaţie, pe care azi limba română le rafinează mereu în contact cu civilizaţia lumii”. Ea s-a „reromanizat şi îmbogăţit” în ultimul secol „într-un ritm viu, sensibilă la cerinţele culturii contemporane ‘.

Specialiştii în materie spun azi că limba română, cu toată structura ei mai veche şi mai conservatoare decât a altor limbi romanice, e „surprinzător de ospitalieră”, primind mereu elemente noi şi recuperând în scurt timp rămânerea în urmă faţă de alte limbi. S-ar putea adăuga însă că prin această, capacitate de continuă asimilare de

elemente noi, limba română e destinată să întreacă în curând cele mai multe limbi. Dar aceasta arată nu numai paradoxala îmbinare de persistenţă în ceea ce este şi de elasticitate a sufletului românesc, ci şi deschiderea lui plină de interes şi de iubire faţă de tot ce este uman. Filologii constată, în acelaşi timp, generozitatea, umanismul şi prietenia care se oglindesc în metaforele populare. Sunt indicate în acest sens expresiile: a-şi pune capul (sau pielea) pentru cineva (a-şi pune viaţa în pericol pentru a-l apăra); a i se rupe inima pentru cineva (o totală participare la suferinţa cuiva); a-şi da bucăţica de la gură, a-şi da cămaşa pentru cineva (a renunţa la tot ce-i este necesar pentru cineva); apune mâna în foc pentru cineva (a apăra pe cineva de învinuiri nedrepte, a garanta pentru el); a avea la inimă pe cineva (a se gândi tot timpul cum să-i ajute).[13]

Limba română dovedeşte posibilitatea unei infinite îmbogăţiri în nuanţe, în subtilitate. Spiritul de comuniune manifestat prin ea îl arată, de pildă, cuvântul „cununie”, care, redând grecescul koinonia, vede căsătoria, ca comuniune, prin excelenţă, ca nici un alt popor. Chiar termenul general „cuvânt” (de la conventus) arată că prin grai românul doreşte să se unească cu altul în gândire şi simţire, să ajungă la bună înţelegere şi comuniune cu el. El nu vorbeşte pentru a se etala, pentru a sc impune gândul său sau pentru a se impune el însuşi. Vorbirea lui e străină de orice tendinţă individualistă. El vorbeşte pentru a se pune de acord cu altul, pentru bucuria de a se simţi în comuniune cu el, pentru a trăi deplin umanitatea sa.

În general în melosul, în graiul românesc îşi găseşte expresia acelaşi uman complex, integral, profund, delicat şi armonic, care se revelează şi în portul românesc.

---

[13]**Gh. Bulgăr,** *Expresii populare* **(111), în** *Tribuna României,* **1 ian. 1973, p. 11.**

Acelaşi simţ complex, armonios, delicat, graţios, caracterizează jocul românesc. El nu e dans, ci joc. Cuvântul ‚joc” exprimă ceva mult mai complex decât cel de dans. Jocul e o bucurie gratuită, o comuniune, produsul unei inspiraţii personale şi comune de fiecare clipă; dar şi ceva serios. El nu e un dans al aceluiaşi flăcău cu aceeaşi fată în scopul unei distracţii în doi, menită să înlăture distanţa trupească dintre ei, ci e şi un joc comun, un joc care are, pe de o parte, ceva pur şi copilăresc în el, pe de alta, ceva serios. Flăcăul joacă în faţa fetei ca să-şi arate sprinteneala şi imaginaţia sa, grija de a se pune în evidenţă în faţa comunităţii întregi; fetele sunt invitate la joc pe rând, de fiecare flăcău, pentru a vedea cu care se va potrivi până la urmă, pentru o căsătorie. Şi cu aceea cu care e pe cale să se hotărască pentru o căsătorie, joacă, de la o vreme, mai des.

Fetele îşi arată şi ele în joc sprinteneala şi graţia mişcărilor, gustul subţire şi atenţia puse în toate amănuntele veşmintelor lor, lucruri care pun în evidenţă însuşirile viitoarei soţii şi chivernisitoare a casei. Conţinutul vieţii de familie nu exclude preocuparea de estetica îmbrăcămintei, stilul ales al mişcării şi comportării membrilor ei. Nu numai cu pâine trăieşte omul, ci şi cu frumosul şi cu buna-cuviinţă. De „urât” i se face omului urât; lângă soţul urât, grosolan, neîndemânatic, partenerul se simte singur, pustiu. Comuniunea e condiţionată şi de frumuseţe, de delicateţe şi îndemânare reciprocă. Frumosul stă şi în vorbele plăcute, înţelepte, cuviincioase. „Dragostea din ce-i făcută? Din ochi dulci şi vorbă multă.”

Astfel, portul stă în legătură cu jocul şi cu viaţa. Sau jocul e încadrat în ansamblul vieţii. Nu e detaşat de seriozitatea vieţii şi de estetica ei.

Jocul românesc e tot aşa de variat, tot aşa de fin şi sprinten în armonia lui, ca şi portul românesc. între hora domoală, sărbătorească în care toţi se privesc în faţă şi îşi zâmbesc, între învârtită, în care flăcăul încearcă sprinteneala de suveică a fetei şi fata capacitatea de purtare uşoară, dar energică a ei de către flăcău, şi brâuleţul mărunt şi iute al flăcăilor, se înscrie o bogăţie de jocuri de toate ritmurile, de toate formele, exprimând o mare bogăţie de stări sufleteşti; însă toate pline de graţie, punând în relief graţia portului, comunicabilitatea şi reţinerea, vitalitatea vijelioasă şi rânduiala armonioasă.

Portul şi jocul formează un unic spectacol de zâmbet, de armonie, strălucind în lumina soarelui, a soarelui interior, al veseliei şi al atenţiei reciproce în comuniune, şi al soarelui exterior, care măreşte bucuria generală. E un spectacol oferit într-o comuniune şi e primit de comuniunea satului, mărind şi mai mult această comuniune. Cuvântul ‚joc", de la *jocus* latinesc, păstrează sensul aceluia de glumă, de râs, ca şi *jeu* francez. El e bucurie ca şi *joie* franceză sau *joy* englez. Dar cuvântul românesc exprimă bucurie de comunitate şi în comunitate, cum nu exprimă cuvântul francez sau cel englez.

Pasiunile cărnii sunt uitate în acest zâmbet al comuniunii generale. Graţia sc îmbină cu seriozitatea. Seriozitatea nu e apanajul unui spirit ostil trupului şi vieţii concrete, retras din ca din neputinţa de a o transfigura sau ţinând-o în frâu prin interdicţia oricărei realizări a frumuseţii în trup, ci apanajul unui spirit puternic, capabil să sc oprească la limitele bunei-cuviinţe în bucuria de frumuseţea vizibilă. îmbinarea graţiei şi a purităţii nu o compromite pe nici una. Aceasta e semnul unei mari forţe transfiguratoare a spiritului.

Orfeu, care îmblânzea fiarele cu naiul lui fermecat, a trăit, după legendă, în regiunea tracilor. Animalul din 0111 continuă să fie

uitat în cântecul şi jocul urmaşilor lui Orfeu. El a fost trezit prin dansul de origine occidentală şi prin romanele de aceeaşi origine.
Dacă echilibrul poate fi socotit un semn al înţelepciunii, al unei maturităţi spirituale, din îmbinarea graţiei şi a seriozităţii răsare cuviinţa sau buna-cuviinţă, cu alte cuvinte menţinerea în limitele a ceea ce sc cuvine şi ferirea de ceea ce nu sc cuvine, în care sc manifestă aceeaşi putere a spiritului sau aceeaşi înţelepciune ca frumuseţe văzută, în vorbe, în fapte, în comportamentul general. Kalokagathia grecească nu reuşeşte nici pe departe să exprime subtilitatea sensului cuviinţei, pentru că nu e în stare să redea topirea deplină a seriozităţii morale în frumuseţe sau frumuseţea în seriozitatea morală, cum o redă cuvântul „cuviinţă”, ea lăsându-le încă în oarecare măsură separate în sensurile unilaterale, juxtapuse. Kalokagathia nu redă sinteza deplină între cele două componente ale ei, pentru că nu e trăită, poate, deplina lor sinteză ca cuviinţă. Cuvânt grec semnotis poate e mai apropiat de sensul cuviinţei, deşi nici el nu are un sens identic, ci exprimă oarecare solemnă rigiditate. Cuviinţa e o bună estetică a fiinţei umane, nedespărţită de etică. Poporul român e un mare estet al exteriorizării fiinţei umane.

Cum ar putea păstra poporul nostru, chiar în distracţiile lui, acest spirit de comunitate în grupuri limitate, în oraşele moderne, de tip occidental, în care comunitatea sc destramă şi omul devine un individ pierdut într-o masă necunoscută? S-a lansat ideea, chiar în Occident, ca oraşele să fie construite în viitor în sectoare despărţite între ele prin parcuri extinse, pentru a forma unităţi aproape de sine stătătoare în toate privinţele. Aceasta ar da poporului român posibilitatea să-şi constituie viaţa lui în spiritul de comunitate tradiţională. Poporul nostru a continuat această viaţă de comunitate

până de curând şi în oraşele sale, sub forma mahalalelor, care la început n-au avut sens peiorativ.
In astfel de sectoare - comunităţi — copiii ar fi salvaţi de închisoarea strâmtă a familiei şi de sub presiunea continuă a grijilor celor mari şi s-ar juca, şi-ar lărgi orizontul de cunoaştere practică a vieţii în atmosfera binevoitoare a întregii comunităţi, care-i cunoaşte şi pe care o cunosc. Ar purta astfel nu numai amprenta spirituală a familiei, ci şi a comunităţii, cum purtau copiii dinainte amprenta satului.

Casa de locuit şi curtea românească au fost expresia aceluiaşi spirit de armonie şi de graţie, a aceluiaşi spirit de sinteză între practicitate şi între deschiderea spre orizontul de vis şi de imaginaţie, spre orizontul de taină al existenţei. Habitatul românesc e un habitat în realitate şi poezie, ca şi portul românesc; românul sc îmbracă şi locuieşte în poezie, Iară a părăsi realitatea. Iar poezia revelează viaţa lui interioară în orizontul de taină al existenţei şi o proiectează în realitatea exterioară. E o poezie care nu sc înstrăinează de realitate, ci o transfigurează, adâncindu-i dimensiunile.

Încă stâlpii care împrejmuiesc porţile de la intrarea în curte, prin motivele încrustate în ci, îmbie nu numai într-un spaţiu gospodăresc, ci şi într-un spaţiu de poezie. Curtea e împrejmuită, dar nu ermetic izolată. Ea e deschisă vieţii de pe uliţa satului. îndeosebi de pe prispă vieţuitorii casei privesc la ceea ce se întâmplă pe uliţă, în vreme ce trecătorii îi văd pe aceştia şi comunică cu ei. Prispa, sprijinită şi ea pe stâlpi de lemn sculptaţi, menţine deschiderea casei spre sat, oferă prilejul de contacte uşoare, de convorbiri cu cei de pe uliţă. Membrii familiei nu sunt izolaţi în orizontul lor exclusiv, în grijile lor, în tristeţile lor din timpul bolii, nu riscă să cadă în disperări, ci sunt susţinuţi continuu de tot satul; ei nu se

dezinteresează de viaţa celorlalţi oameni din sat, ci şi-aduc continuu contribuţia lor de sfat, de încurajare.

În casă şi în curte erau toate uneltele necesare gospodăriei, unele cumpărate din oraş sau importate din Occident, altele confecţionate cu aceeaşi meticulozitate preocupată de frumos, de către gospodar sau de către femeia lui. Pereţii erau acoperiţi de vechi icoane pe sticlă sau pe lemn, în stil bizantin autohtonizat, moştenite de la părinţi şi de la moşi. Ştergarele făceau acest cadru autohton şi mai accentuat. Coloritul viu al motivelor brodate pe albul lor şi pe al pânzăturii de pe masă, al feţelor pernelor de pe pat împreună cu cergile miţoase te îmbiau cu acelaşi zâmbet cu care te îmbie costumul românesc, toate răspândind o atmosferă de pace şi de odihnă. Simţeai şi aici că nu numai cu pâinea trupească trăiesc locuitorii casei, ci şi cu cea sufletească. Spiritualitatea bizantină autohtonizată, atât de umană şi de tainică, armoniile zâmbitoare ale tradiţiei traco-dacice, produsele utile şi aproape totdeauna înflorite în felul lor, de provenienţă occidentală, îşi dădeau întâlnire într-o fermecătoare sinteză autohtonă. Lada înflorită de Braşov, acoperită adeseori cu un ştergar românesc, şi cobârlăul de pe care se revărsau în trepte ţolurile înflorite, acoperit de perne îmbrăcate în feţişoare ţesute în casă realizau o originală vecinătate.

Există, fără îndoială, o poezie şi în casa germană din regiunile de munte, cu acoperiş ţuguiat, triunghiular, cu zidurile acoperite cu frunză de viţă, care lasă descoperite numai ferestrele. Se manifestă, în această acoperire a zidurilor cu frunză, tendinţa de a spiritualiza grosimea. lor prea mare, dimensiunea lor prea înaltă, aspectul lor rece şi masiv. înăuntru în schimb, răceala şi masivitatea pereţilor rămaşi descoperiţi te îngheaţă, iar spaţiul dintre ei e totuşi destul de îngust.

Casa moldovenească sc ascunde sprinten şi cochet ca o copilă între pomii ce o înconjoară, lăsând să licărească fugitiv numai câte un ochi, câte o părticică din obrazul ci zâmbitor. Dar înăuntru, se deschid neaşteptat de multe încăperi, al căror spaţiu cald şi primitor se lărgeşte la indefinit în spaţiul tainic sugerat de icoane şi de ştergare. Zidurile sc subtilizează în afară, sub frunzişul pomilor, prin natură, şi sc spiritualizează înăuntru prin ulcioare înflorite, prin unelte de lemn imprimate de horbota subtilă a motivelor sculptate în ele, prin icoane. Natura şi spiritul manifestat prin artă îşi dau întâlnire pentru a subtiliza şi transfigura creaţia omului care se mişcă între amândouă, care nu uită de nici una. Românul respiră prin natură şi spirit sau prin natura şi arta care sugerează taina.

Podoabele acestea, bogate, variate sau contradictorii prin originea şi stilul lor, dar minuţios stilizate, spiritualizate şi armonizate prin arta omului, revelează şi ele marca bogăţie de stări sufleteşti şi excepţionala delicateţe şi armonie a lor.

Graţia, bogata sinteză de motive orientale şi occidentale autohtonizate într-o armonie originală, duhul de comuniune iradiază şi din vechile biserici şi mănăstiri. S-a spus că voievozii, episcopii, boierii noştri, cu atât mai puţin ţăranii, n-au avut mijloace materiale suficiente pentru a înălţa domuri uriaşe ca cele din Occident. Poate că este şi acesta un motiv pentru care vechile noastre mănăstiri şi biserici sunt reduse ca dimensiuni. Dar chiar când vreun voievod precum Constantin Brâncoveanu. de exemplu, a avut posibilitatea să clădească biserici de mari proporţii, el n-a făcut aceasta, ci a dat dimensiuni măreţe numai palatelor, precum celui de la Horez, nu însă bisericii din incinta lui.

Motivul principal al reducerii dimensionale a bisericilor clădite de voievozi credem că este de ordin spiritual. Locaşul bisericii a fost, în Răsărit, corespunzător spiritualităţii bizantine şi autohtone, chemat să întreţină duhul de comuniune dintre credincioşi, să întărească comunitatea satului, a obştei călugăreşti în rugăciune, pentru ca ea să fie întărită pe toate planurile. Oamenii trebuiau să se simtă aproape unul de altul şi înfrăţiţi în rugăciune în spaţiul bisericii. în Occident, fiecare individ trebuia să fie, în evul mediu, pierdut în masa stăpânită de autoritatea bisericească, care trebuia să apară puternică şi distantă. Toţi credincioşii aveau să privească spre locul unde se afla autoritatea, şi nu să comunice între ei. Domurile uriaşe erau o expresie a feudalismului medieval. Cealaltă formă de individualism, care s-a inaugurat prin Renaştere şi prin Reformă, oferea, prin alte biserici uriaşe, individului posibilitatea de a se concentra în cl însuşi, câtă vreme un spaţiu restrâns I-ar fi împiedicat de la această singularizare.

Astăzi, scadenţa la care a ajuns individualismul occidental îi face pe credincioşii de acolo să părăsească domurile, devenite în general muzee, şi să-şi clădească locaşuri mai mici de cult, apte să promoveze duhul de comuniune.

E adevărat că a avut şi Bizanţul în Constantinopol, în perioada lui de glorie, biserica uriaşă a Sfintei Sofii şi alte câteva biserici uriaşe în Salonic şi în alte centre. Dar acestea erau destinate desfăşurării pompei legate de prezenţa împăratului, a curţii şi a întregii pături conducătoare a statului. Ele au fost construcţii cu totul excepţionale.

Umanitatea comuniunii este umanitatea cea mai sensibilă şi mai delicată. Domurile din Occident sunt expresia raporturilor de

forţă şi de supunere silită sau de individualism nepăsător la alţii. Bisericuţele noastre sunt expresia delicateţii, transparenţei omului şi a fragilităţii operei sale în faţa divinului, fapt care merge mână în mână cu transparenţa şi sensibilitatea omului în raporturile de comuniune şi de familiaritate cu oamenii săi.

Domurile, înainte de Reformă, înfăţişau şi ele o anumită spiritualitate a pietrei prin crestăturile care găureau turnuleţele, prin figurile umane şi animalice în care se terminau coloanele lipite de ziduri, prin portalurile şi rozetele magnifice de deasupra lor. Dar toate aceste figuri, crestături, combinaţii de mici arcuri terminate (la domurile gotice) în unghiuri, portaluri şi rozete erau greu de distins de pe imensitatea şi înălţimea zidurilor. Grandoarea bisericii copleşea toate figurile individuale. în Renaştere apar, în incinta imenselor biserici, statui la fel de uriaşe. Sc descoperea grandoarea omului în faţa grandorii bisericii. Erau aproape ca două forţe ce se înfruntau lumeşte, menţinând un echilibru precar. Spiritualitatea pietrei era în Occident o predică a forţei, nu o predică a desăvârşirii umane.

Raporturile de forţă nu permit o adevărată spiritualizare, spiritualizarea se realizează prin. delicateţea sensibilă a comuniunii, în care se deschid cu adevărat adâncurile umane. Mănăstirile moldovene au înlocuit linia dreaptă de deasupra ferestrelor cu întâlnirea a două linii în unghi, dar, ţinând seama de nepotrivirea statuilor în arta bisericească răsăriteană, n-au aplicat şi figurinele domurilor pe contraforturile exterioare sau în interior. Când Biserica din Răsărit a interzis statuile, ea a avut în vedere că chipul identificat cu statuia, putând fi înconjurat, luat în braţe, e închis în dimensiunile lumii fizice, câtă vreme chipul lumii din icoană, neputând fi luat în

braţe, rămâne deasupra celor trei dimensiuni ale ordinii fizice; ca şi subiectul persoanei umane, el se afundă în taină.

Preluând ideea de a exprima tainele existenţei şi prin pereţii exteriori, meşterii moldoveni au sculptat în pereţii exteriori de la Trei Ierarhi din Iaşi figuri geometrice ca simboluri ale infinitului, iar pereţii altor mănăstiri i-au acoperit cu picturi în stil bizantin, care spiritualizează nu numai pereţii prin orizontul de taină pe care-l deschid cu coloritul lor viu şi cu scenele de sfinţi, ci tot văzduhul, până la mari distanţe, ca o predică a desăvârşirii umane. în acelaşi timp, chipurile trăitoare în alt orizont, pictate pe pereţi, nepierzându-se în vastitatea unui spaţiu covârşitor, nu sunt copleşite de o biserică strivitoare prin forţa şi grandoarea ei. Biserica sc menţine coborâtă la dimensiunile umane, fiind umanizată şi mai mult prin chipurile uşor observate, pictate pe pereţi. E umanizată însă într-un orizont care deschide vieţii umane înălţimi corespunzătoare celor mai nobile aspiraţiuni de desăvârşire a ei. Spiritualitatea bizantină silită să se închidă în ea însăşi în ţările balcanice total supuse stăpânirii otomane, în Moldova neocupată total de turci sc afirmă în văzduhul exterior, dar nu ca o manifestare de puterii a unei Biserici care dorea şi reuşise să-şi impună dominaţia de stil lumesc asupra statelor şi popoarelor, ci ca un umanism delicat, aspirând spre desăvârşire şi chemând spre eternele orizonturi de taină ale existenţei.

Aceste mănăstiri sunt un model de felul cum poporul român a asimilat elemente de artă occidentală spiritualităţii bizantine, adică locaşului liturgic promovator de comuniune al acestei spiritualităţi. Dar el a adaptat, în acelaşi timp, spiritului său chipurile ascetice ale picturii bizantine, imprimându-le o anumită rotunjime realistă, o culoare mai puţin brunetă şi o mişcare străină rigidităţii bizantine.

Poporul român n-a împrumutat nimic tară să transforme, fără să autohtonizeze conform spiritualităţii sale echilibrate.

Un moment al echilibrului şi al graţiei este mănăstirea lui Neagoe Basarab de la Curtea de Argeş. Se simte în ea cum în locul masivităţii s-a preferat graţia. Biserica parcă este o fată sprintenă şi bine încinsă în veşmintele ei. Totul e proporţional şi zvelt. Ea sc înalţă spre cer ca o pasăre uşoară, dar nu prin turnurile ascuţite şi chinuite ale domurilor gotice, ci prin tot chipul ci zvelt, liniştit şi spiritualizat, eliberat de gravitate, dar fără voinţa de a se înstrăina de pământ. Varietatea şi unitatea ornamentaţiei exterioare exprimă bogăţia unitară a vieţii sufleteşti şi a vieţii de comunitate, iar cele două turnuri răsucite din faţă exprimă, ca două coloane infinite, aspiraţia şi mişcarea spre infinit a bărbatului şi a femeii, care reiau în această înălţare fazele parcurse ale vieţii spirituale mereu însă la alt nivel, de la care sc pot privi retrospectiv treptele parcurse, datorită înălţării în spirală.

Întâlnirea între Occident şi Orient într-o sinteză originală p constatăm şi în bisericuţele maramureşene şi din partea de nord a Munţilor Apuseni. Rămâne o chestiune de studiat dacă aceste bisericuţe au în ele o influenţă a goticului. Se pare că sunt mai vechi decât goticul. Ele sunt înrudite cu bisericile de lemn din Norvegia. Dar în acelea bârnele sunt aşezate în clădire în mod vertical, pe când bisericuţele româneşti amintite au bârnele aşezate orizontal, asigurând poate o statornicie pe acest teritoriu, proprie şi sufletului românesc. Vor fi trecut, poate, niscai seminţii germanice ajunse ulterior în Norvegia prin nordul Ardealului, ducând de aici acest stil sau lăsându-ni-1 nouă? E o chestiune de cercetat. în cazul în care acest stil a pornit din Maramureş, bisericuţele acestea ar fi

strămoaşele stilului gotic. Unghiurile bolţilor şi ale ferestrelor au avut, se pare, originea în unghiurile inevitabile în care se încheiau bârnele de lemn pentru a realiza acoperişurile şi turnurile.

În orice caz, ele demonstrează din nou cât de variată şi, în acelaşi timp, cât de unitară este creaţia românească. Variată prin elementele comune cu civilizaţii variate din Est şi din Vest şi unitară prin umanitatea identică, bogată, armonioasă, echilibrată, graţioasă, animată de duhul comuniunii pe care o exprimă.

Turnul ţuguiat, tinzând spre cer, poate că exprimă şi o aspiraţie infinită spre transcendent, aspiraţie pe care Lucian Blaga o considera proprie stilului bisericesc protestant; dar exprimă şi o adaptare la natură, o voinţă de pierdere între brazi, o luare la întrecere cu vârfurile dealurilor. În orice caz, transcendentul căutat de săgeata turnului acestor biserici nu exclude experienţa „transcendentului care coboară”, considerat tot de Lucian Blaga propriu bisericii bizantine, rotunjite în cupolă. Bisericuţele din nordul Ardealului rămân şi ele în interior spaţii ale intimităţii şi comuniunii umane sub privirea transcendentului coborâtă binevoitor la ele, motiv propriu spiritualității bizantine autohtonizate sau al cele autohtone, care se pare că a avut un rol în precizarea unor forme de expresie ale spiritualităţii bizantine. Spaţiul lor străpuns de razele puţine filtrate prin ferestrele mici şi de lumina jucăuşă a lumânărilor si a candelelor măreşte atmosfera de intimitate şi de taină, ca şi in casa proprie, ca şi într-o şezătoare. Dar ele sunt nu numai expresia unei capacităţi de sinteză originală şi a comuniunii, ci şi a vigoarei pe măsura naturii. Românul e delicat cu oamenii care nu-i sunt duşmani, realizând cu ci imediat comuniunea; e delicat chiar cu natura. Dar e viguros faţă de duşmani şi e viguros când trebuie să supună o forţă a naturii care cere

o încordare de putere din partea lui. Bârnele bisericuţelor din nordul Ardealului au cerut o vigoare ca să fie aşezate în toată / masivitatea lor. Se manifestă în ele simţul pentru punerea în relief a valorii estetice a asprimii naturale în cadrul motivelor unei arte delicate. Taina adâncă a existenţei este şi puternică, dar este şi delicată. De aceea, în bârnele masive au fost încrustate delicate şi naive desene sau ele au fost înfrumuseţate cu o pictură viu colorată, de stil bizantin. Natura şi arta, vigoarea şi delicateţea sc întâlnesc din nou.

Icoanele pe sticlă, cu adaptarea tehnicii vitrourilor occidentale la conţinutul picturii bizantine reprezintă aceeaşi sinteză originală între Orient şi Occident. Dacă în Occident vitrourile ţin locul geamurilor uriaşelor biserici pierdute în imensitatea spaţiului şi greu accesibile vederii în amănuntele scenelor pe care le reprezintă, la noi ele au devenit icoane în case, sporind intimitatea şi atmosfera lor de taină şi de pace, adâncind reflecţiunea şi umanitatea membrilor familiei. Fragilitatea lor pusă la îndemâna imediată a mărit delicateţea interiorului casei şi a celor ce umblau cu ele.

Delicateţea aceasta e proprie unei întregi arte miniaturale, aplicate însă în acelaşi timp şi uneltelor de uz cotidian. De unde în alte părţi miniaturalul fragil e pus deoparte în monumentele publice, ca să fie apărat de sfărâmare, la români e prezent în ocupaţia şi în viaţa zilnică a omului ca o prezenţă a delicateţei, obligând şi el, la rându-i, o manifestare delicată. Furca de tors, cu horbota ei de desene, în care fiecare linie sau motiv mărunt exprimă ceva din bogăţia şi delicateţea sentimentelor flăcăului faţă de iubita lui, stă zilnic în ochii ei şi e purtată oriunde de ca. Oul încristit de fată pe seama iubitului ci, cu o răbdare uimitoare, exprimă pe materialul cel mai fragil bogăţia şi delicateţea sentimentelor ei, implicând însă şi

obligaţia ca acesta să aibă grijă să-i păstreze cât mai mult timp, ca o mărturie a acestor sentimente. Fata se gândeşte la iubit şi-i zâmbeşte în gând când încristeşte oul; de aceea arc răbdare, căci timpul pe care-1 petrece gândind la el e timpul cel mai plăcut. Flăcăul gândeşte la iubită şi-i zâmbeşte în gând când îi încristeşte furca, de aceea are şi el răbdare. Arta românească este o artă care se încălzeşte la vatra comuniunii concrete.

În toate creaţiile artistice româneşti e o graţie, o poezie, o armonic, o gândire delicată a omului care se îmbracă expresiv pentru alţii sau împodobeşte expresiv un lucru util pentru altul sau pentru comunitatea din care face parte, dând expresie celor mai delicate gânduri pe care le nutreşte pentru cel pe care-l iubeşte sau pentru comunitatea la care ţine şi în faţa căreia vrea să se remarce. în împodobirea lucrurilor ce şi le dăruiesc persoanele, a locaşurilor folosite în comun este exprimată o bogăţie de sentimente şi delicateţe umană promovatoare de comuniuni, un respect şi o preţuire nemărginită a omului, un efort de înălţare a vieţii omeneşti în acest duh de delicată şi profundă comuniune.

Problema care se pune azi poporului nostru este; bogata lui imaginaţie creatoare manifestată în port, în cântec, în arta manuală se va mai putea, oare, manifesta în mediul orăşenesc şi în condiţiile unei vieţi în care tehnica va avea un rol tot mai mare? Nu vor fi interzise toate aceste domenii (port, cântec, artă manuală) activării în continuare a imaginaţiei creatoare a poporului român? Şi atunci în ce alte forme se va mai putea manifesta imaginaţia creatoare specifică spiritului său?

Sunt semne că după o scurtă stare de stingherire a modalităţilor de manifestare a vieţii sale spirituale, pricinuită de perioada de adaptare

la mediul orăşenesc şi la condiţiile tehnicii modeme, poporul român îşi va regăsi fiinţa sa şi formele ei specifice de manifestare, desigur, însă într-un mod acomodat acestor noi condiţii de viaţă. în timpul din urmă au apărut forme ale costumului orăşenesc feminin şi masculin care se apropie de portul românesc. Ele se pot înmulţi şi pot lua în oraşele din diferitele provincii şi regiuni ale ţării forme adaptate vechiului port din acele provincii şi regiuni. Asistăm azi pretutindeni în lume la o explozie a celei mai variate imaginaţii pe planul vestimentar, mai ales în rândurile tineretului, concomitentă cu o părăsire a uniformităţii universale cenuşii a costumului orăşenesc. Această nouă afirmare a imaginaţiei şi a varietăţii poate da curaj imaginaţiei creatoare a poporului român pe plan vestimentar, ca să se activeze şi în mediul orăşenesc pe linia specificului portului său naţional şi chiar a formelor regionale ale lui. Case de creaţie judeţene arată că s-a sesizat această necesitate şi ele vor putea servi în viitor şi mai mult pentru promovarea formelor portului regional în localităţile fiecărei regiuni. Maşinile care evoluează de la formele lor simple la forme tot mai nuanţate fac posibilă reactivarea acestei bogate imaginaţii creatoare, uşurând, în acelaşi timp, munca manuală pentru realizarea produselor ei. Mijloacele tehnice de înregistrare a pieselor muzicale pot nu numai să pună în largă circulaţie cântece vechi, cu o arie restrânsă de circulaţie, ci să îndemne la crearea de cântece noi, inspirate de bogăţia de forme a celor vechi.

Viaţa îşi va găsi şi în mediul orăşenesc formele ei de comuniune în grupuri restrânse, care să constituie ambianţa stimulatoare pentru manifestările imaginaţiei creatoare personale: grupuri ale colegilor de instituţii, de întreprinderi, de studii, rudenii etc. căminele culturale pe cartiere şi străzi pot fi şi ele o uşurare şi o

stimulare a formării acestor grupuri de comuniune familială. Important este numai ca întâlnirile lor să devină o trebuinţă spontană, să se efectueze din iniţiativa liberă, nu prin iniţiative cvasioficiale şi cu program dinainte stabilit.

Nivelul de cultură mai înaltă la care este ridicată din ce în ce mai mult toată comunitatea românească e în măsură să înlăture separaţia de mai înainte între lumea intelectuală şi păturile populare şi să dea putinţă fiecărui membru al poporului român să-şi activeze originalitatea creatoare personală pe un plan de idei, de artă, de literatură, cu mult mai ridicat de cum şi-o manifesta altădată. Dacă toţi românii vor să se remarce prin aportul lor creator cultural şi artistic în faţa comunităţii româneşti înmulţind patrimoniul ci şi inspirând pe ceilalţi la o mai complexă creaţie, viitorul le deschide posibilitatea satisfacerii acestei dorinţe la un nivel şi mai înalt.

Forţa imaginaţiei creatoare a poporului român, manifestată înainte pe planul culturii populare, poate deveni o forţă creatoare explozivă pe planul unei culturi mai înalte, dar care va fi bine să rămână într-o continuitate cu spiritul culturii populare româneşti, pentru a nu se dezabuza prin pierderea simţului de nobil umanism, de înţelept şi larg echilibru, de ingenuă şi profundă intuire a tainei indefinite a existenţei.

3. LUCIDITATE ŞI DUIOŞIE

Echilibrul ca notă generală a spiritului românesc iese la iveală nu numai ca un echilibru între diferitele trăsături ale acestui spirit, ci şi ca un echilibru propriu fiecărei trăsături, în sensul că nici una dintre

ele nu poate fi redusă la o formulă unilaterală, simplistă. E şi firesc să fie aşa. O trăsătură care se ţine în cumpănă cu o alta, contradictorie, are în sine însăşi ceva din trăsătura contrară, care înseamnă o frână pentru ea, imprimându-i însă şi o complexitate,

Interferenţa lucidităţii, a mirării şi a duioşiei ilustrează poate mai mult decât orice natura paradoxală a sufletului românesc, sinteza sau echilibrul ce se realizează între el şi Occidentul lucid, realist, şi Orientul care abordează realitatea intuitiv, prin participarea şi prin trăirea indefinită a ci, cu toată fiinţa.

Românul este dotat cu o luciditate scânteietoare, tăioasă, care are oroare de neclaritate şi destramă orice ceaţă a ambiguităţilor. El vrea să înţeleagă un lucru până la capăt. Dar îşi dă seama după ce a mers până la capătul efortului de înţelegere de limita pe care el o întâlneşte.

Luciditatea lui e ea însăşi o însuşire mai complexă decât luciditatea occidentală, franceză de pildă. Pentru că ea e unită cu o altă înţelegere decât cea raţională, analitică şi definitorie, la care se reduce de obicei înţelegerea occidentală. Nemaiadmiţând nici o înţelegere dincolo de cea raţională, insul ajunge acolo să considere că ceea ce e dincolo de aceasta aparţine domeniului inconsistenţei şi al întunericului absolut. Or, luciditatea românească nu se mulţumeşte cu ceea ce poate obţine numai prin înţelegerea raţională, nu se odihneşte în suficienţa de sine a acesteia sau în renunţarea la orice înţelegere a ceea ce e mai presus de ea. Ea dispune de o raţiune tăioasă, ascuţită ca un brici, dar nu consideră că ceea ce distinge prin tăişul acesteia e nimicul sau că ceea ce e dincolo de ea e sustras oricărei altfel de înţelegeri.

Ea cuprinde în ea însăşi, în afară de cunoaşterea ştiinţifică sau raţională şi de legătura cu domeniul accesibil al acesteia, legătura cu domeniul unei alte înţelegeri, al înţelegerii spirituale, înţelegând, analizând, definind raţional, raţiunea ajunge să se mire ea însăşi de acest aspect raţional inclus în realitate, căci tocmai prin acest aspect raţional realitatea pune probleme la care nu se mai poate răspunde în acelaşi fel. Tocmai prin acest aspect raţional transpare ceva mai mult decât atâta cât se actualizează în modalitatea realităţii definibile raţional. Ea vede continuu că realitatea e departe de a se lăsa cuprinsă întreagă în formulele în care raţiunea reuşeşte să prindă cu aproximaţie procese şi formaţiuni în care sc desfăşoară şi se concretizează. De aceea, se miră chiar de însuşirea realităţii de a se manifesta într-un anumit grad în această modalitate raţională. Căci prin mirare se descoperă că realitatea, având în ca virtualitatea raţionalităţii mai presus de aceasta, depăşeşte, prin complexitatea ei, capacitatea de cuprindere a formulelor la care progresează, fără încetare, cunoaşterea noastră ştiinţifică.

Această raţionalitate supraraţională, care dă evidenţă posibilităţii sau chiar necesităţii unui interminabil progres al cunoaşterii ştiinţifice, e proprie mai ales realităţii persoanei şi relaţiilor interpersonale atât pentru ceea ce sunt acestea în ele înseşi, cât şi pentru evidenţa interioară ce o au, că trăiesc şi intuiesc direct acest domeniu inepuizabil în formule raţional ştiinţifice. Chiar prin aceasta persoana sau comuniunea interpersonală e domeniul şi subiectul acestei alte înţelegeri, necontrare raţiunii, dar mai presus de modul în care aceasta se aplică în cunoaşterea lumii obiectuale.

Românul are, prin această altă înţelegere, o foarte lucidă evidenţă şi experienţă a acestei realităţi; ea e pentru el transparentă,

puternică în revendicările, în aspiraţiile, în voinţa ei de a fi luată în seamă, în durerile şi bucuriile pe care le manifestă şi le provoacă. El are o foarte mare înţelegere pentru acest profund şi important domeniu indefinibil în exactitatea formulelor ştiinţifice, dar de o forţă care se impune şi căreia omul trebuie să-i servească chiar prin activitatea lui rațional-științifică aplicată obiectelor sau forţelor din ele.

Acest domeniu accesibil înţelegerii unei înţelegeri, pe care o putem numi domeniu al misterului, nu poate fi ordonat, planificat, uniformizat din exterior şi în mod silnic prin formule ' raţionale, generale, de repetiţie exactă, şi prin acte neacceptate de el. E un domeniu al unei alte lumini, al unei alte legi, al unei lumini superioare chiar faţă de lumina raţionalităţii proceselor fizice sau biologico-naturale, pentru că de abia el proiectează un sens asupra raţionalităţii acesteia. E un domeniu care se deschide înţelegerii simpatici, a iubirii, a participării, a comuniunii; e un domeniu al legilor iubirii, care e însă libertate; e un domeniu al unor legi care trebuie nu numai constatate, ci puse în funcţiune nu de individul singular, care procedează ştiinţific, ci de comuniunea persoanelor care vor să se iubească sau vor să rămână în iubire.

Românul are în luciditatea lui o foarte mare înţelegere pentru acest domeniu, pentru că e capabil să-i activeze prin inima lui. Aceasta e o înţelegere care e, în acelaşi timp, o continuă creaţie şi o continuă mirare pentru noutatea continuă a ei, care se descoperă în om, dacă face şi el un efort pentru a o înfăptui. E o înţelegere pentru taina luminoasă, plină de sens a acestui domeniu, de un sens superior sensului lucrurilor posibil de cuprins în formulele ştiinţifice. Românul are o marc înţelegere pentru acest domeniu, pentru că e de

o mare deschidere umană. Prin aceasta el deschide şi actualizează şi taina altora, cu inima vibrândă la viaţa lor de bucurii şi de dureri. El e capabil de această înţelegere creatoare sau înfăptuitoare, pentru că a fost educat în spiritul umanismului integral al comuniunii, propriu spiritualităţii bizantine şi autohtone. în lumina lucidităţii sale, el cuprinde toată realitatea, atât cea ştiinţific determinabilă, cât şi cea sesizabilă şi dezvoltată prin trăire. El nu contestă în realitate un aspect raţional şi ştiinţific determinabil, ca spiritualităţile orientale, dar nici domeniul şi mai luminos şi tot atât de accesibil, dar unei alte înţelegeri, al spiritualităţii personale şi interpersonale.

În luciditatea sa cuprinzătoare, românul ia cunoştinţă şi de ‘ sine însuşi în taina sa inepuizabilă şi deschisă unui plan superior încă şi mai inepuizabil; el nu se pierde pe sine din vedere nici printr-o identificare cu lumea obiectelor, ca într-o cunoaştere exclusiv ştiinţifică, cum înclină s-o facă Occidentul, sau contrară aceleia, ca spiritul asiatic sau african. Dar se are mereu în faţa conştiinţei pe sine, într-o comuniune cu ceilalţi şi într-o legătură cu lumea obiectelor. Pentru el e reală lumea obiectelor ştiinţific cunoscută, dar e real şi domeniul spiritual indeterminabil raţional, precum e real şi el însuşi în acest domeniu. Căci acesta nu sc reduce la cui său, deşi eul său este inseparabil de acest domeniu, cum e inseparabil de realitatea lumii obiectelor. Persoana sa şi persoana semenului are o valoare de nepreţuit, realizându-se şi actualizându-sc în comuniune şi în legătură cu tot acest domeniu spiritual.

Filosofia germană a făcut efortul de a raţionaliza însuşi domeniul fundamentului abisal (Urgrund) al realităţii sau de a-l defini în noţiuni de gândire, pentru a-l cuprinde oarecum în sisteme raţional clădite. Persoana însă în acestea îşi pierde semnificaţia ei

unică. Românul are înţelegerea mai presus de înţelegerea definibilă raţional, înţelegerea inimii, care sesizează domeniul în care sunt active alte legi, legi care nu separă şi nu confundă, legi în care eul are un rol, creator, prin iubire, prin inima care serveşte de raţiune, dar nu prin raţiunea care vrea să stăpânească dispensându-se de iubire, prin inima care sesizează unicitatea persoanelor nereducându-se la un abis impersonal. Dacă ar ţine să clădească un sistem filosofic, românul ar folosi, pentru explicarea întregii realităţi, aceste legi ale inimii, legi ale comuniunii creatoare, dependente în mare parte de voinţele umane puse în slujba iubirii, voinţe care în felul acesta sunt producătoare de noutăţi continue, contând însă în acelaşi timp pe posibilităţile imprevizibile ale libertăţii tuturor.

E un domeniu care se vrea luminos şi care poate fi actualizat ca atare, putând deveni însă şi tenebros, dacă nu punem la contribuţie şi efortul nostru, un efort de cu totul altă natură decât cel individualist, orgolios. Pentru că există şi o inimă împietrită, care se manifestă împotriva oricăror legi, şi mai ales a legilor iubirii, vrând să dea impresia că se conduce după legi „ştiinţifice”.

Aşa sc face că acest domeniu este, în realitate, în parte luminos, în parte tenebros, un teren de luptă între întuneric şi lumină, în care poate fi făcută să crească fie lumina, fie întunericul. în această luptă binele nu poate fi ajutat printr-o acţiune de caracter individualist, printr-o voinţă individuală de a impune punctul său de vedere, chiar bun de i s-ar părea şi chiar sprijinit pe raţiune şi pe ştiinţă, ci printr-o acţiune de caracter comunitar, promovatoare de comunitate. Iar comunitatea nu e promovată prin descrieri şi prescrieri de legi, nici chiar ale legilor ei, ci prin practicarea pilduitoare a acestor legi, prin practicarea iubirii, prin antrenarea

celorlalţi în comuniune, prin iubire ca singura putere creatoare de comuniune.

Luciditatea aceasta este astfel nu numai o lumină descoperită ca întinsă peste întregul domeniu al realităţii, cu toate formele ei, ci şi o lumină care trebuie sporită pentru a scoate pe oameni din întunericul care apare şi se dezvoltă în diviziunea şi în dezordinea individualistă. E o luciditate care cunoaşte domeniul realităţii normale, dar nu totdeauna reale al persoanei şi al relaţiilor interpersonale, domeniu care aşteaptă contribuţia noastră ca să devină normalul real, în sensul unui normal prin practica legilor inimii. Este o luciditate care e în acelaşi timp şi o duioşie. Căci duioşia e o luciditate a inimii, care luminează şi realizează starea normală a domeniului interpersonal. Ea îl descoperă pe acesta în virtualitatea lui şi îl actualizează. Ea cunoaşte nu numai ceea ce este şi ceea ce trebuie să fie, ci are şi puterea să realizeze chiar ceea ce trebuie să fie. Duioşia îşi cunoaşte metodele liberării sale eficiente, pe care le şi practică. Ea deschide dimensiuni esenţiale cunoaşterii, şi dimensiunile acestei cunoaşteri pun în mişcare şi alimentează duioşia spre o şi mai bogată cunoaştere. Românul înţelege compătimind şi compătimeşte înţelegând. El este înţelegător în sensul duios sau afectiv al cuvântului, pentru că e inteligent; sau e inteligent pentru că „înţelege” în sensul afectiv al cuvântului. O exactă şi nuanţată cunoaştere sau înţelegere a altora intensifică participarea la pătimirea cu ci, responsabilitatea pentru ei. Sentimentul hrănit în solul adânc al unei astfel de cunoaşteri nu mai este o vibraţie uşoară, melodramatic afectată, ci arc o intensitate şi o substanţialitate imprimată profund în toată fiinţa umană. Totuşi, românul e reţinut în divulgarea sentimentelor sale. Chiar şi în manifestările de tandreţe este stăpânit

de o anumită pudoare. Deşi manifestă o mare căldură comunicativă în simpatia şi iubirea lui, această manifestare evită exprimări şi forme directe, care i se par dulcege, neserioase, departe de-a reda intensitatea şi delicateţea simţirii sale.

Tandreţea cuprinde în sine o sfială, şi sfiala o tandreţe. în tandreţe e prezent un respect pentru taina eului celuilalt, în care nu sc poate intra tropăind. Despre tandreţea manifestată în bogăţia de diminutive date persoanelor dragi se va vorbi în alt loc. Dar această tandreţe merge mână în mână cu o grijă de puritatea proprie, o grijă de-a nu sc exterioriza în vreo formă sau cuvânt în care se amestecă vreo impuritate, vreo nedelicateţe. în adevărata iubire faţă de altul, omul se purifică.

„Fenomenul întâlnirii personale implică o dublă stare: întâlnirea este, în acelaşi timp, o închidere în graniţa proprie. în întâlnirea personală omul experiază atât graniţa persoanei cu care sc întâlneşte, cât şi propria limitare. Ba această experienţă creşte cu progresul apropierii în aşa măsură, încât fenomenul sustragerii persoanei întâlnite devine mereu mai evident, după cum şi apropierea este mai intensivă. “[14]

În cântecul de dragoste ardelean niciodată nu sc exprimă prea direct şi prea concret actele în care sc manifestă iubirea.

Românul are oroare de melodrama afectată, fiind însă, în acelaşi timp, străin de răceală în raporturile cu oamenii şi mai ales cu cei care suferă. în amândouă aceste atitudini sc manifestă o mare forţă a spiritului. Când suferă, când aşteaptă chiar deznodământul final al vieţii lui nu sc văicăreşte, ci găseşte în sine puterea să întărească cl însuşi pe cei ce suferă pentru el sau să lase un cuvânt de

---

[14]**Herbert Miihlcn,** *Entsaakrulisienmg*, Schoninge**n, Paderborn, 1971, p. 115.**

mângâiere pentru ci. Ciobanul din Mioriţa e reprezentativ din acest punct de vedere. Românul arc o pudoare de-a se văicări, de-a se dezgoli. Socoteşte aceasta un semn de slăbiciune. El îşi ascunde bărbăteşte suferinţa şi tocmai din această tensiune între suferinţă şi voinţa de a ascunde rezultă o sporită intensitate de trăire, din care iradiază un tragic sublimat în chip foarte subtil şi nobil. De aceea, literatura noastră nu a creat mari tragedii. Tragediei, în primul rând, îi este necesar un erou central, care să-şi divulge într-un fel suferinţele. Or, românului îi vine greu s-arate în public ce are în suflet. El rămâne stăpân pe durere prin puterea spiritului. El nu se arată slab, pentru că îi este ruşine să se arate astfel, prin ruşine manifestând o impresionantă putere spirituală.

În această capacitate de paradoxală sau plenară activare a fiinţei stă taina vitejiei strămoşilor noştri, care au murit senini în lupte, în chinuri muceniceşti şi au suportat cu răbdare neclintită îndelungatele vitregii ale trecutului. Cine vrea să nu arate slab reuşeşte, de fapt, să nu fie slab. Românul a răbdat mult, pentru că i-a iubit mult pe ai săi şi n-a voit să le mărească suferinţa prin descoperirea suferinţei sau a durerii sale. El a voit să-i înveţe şi pe ei să sufere bărbăteşte, pentru a nu se pierde ca neam, ca persoane, pentru a nu pierde pământul şi spiritualitatea lor, sursă a unui superior umanism sau a omeniei.

O formă specială a lucidităţii este deşteptăciunea românească. Ea are mai mult o nuanţă practică. Ea este capacitatea de a înţelege situaţiile, de a le face faţă, „de a sc descurca14 în complexitatea lor, de a vedea drumul de ieşire din ele. Aceasta cerc omului să nu fie adormit spiritual, să fie atent la toate aspectele unei situaţii, la toate urmările posibile ale unei fapte. Ea e o însuşire românească, dar este

preţuită şi ca virtute care trebuie dobândita. „Românul e deştept” e un dat. In acelaşi timp, el îi spune fiului sau: „Fii deştept”, arătându-i deşteptăciunea ca o îndatorire. Datul şi îndatorirea se completează reciproc.

Deșteptăciunea e o veghere continuă a minţii orientate practic. Prin ca, mintea omului e continuu cu capul ridicat de pe perna somnului sau e continuu la postul ci. De fapt, acesta e mai mult aspectul de îndatorire al deşteptăciunii. Ca însuşire dată, e capacitatea de pătrundere uşoară în complexitatea situaţiilor, puterea de intuiţie a nodului gordian al unei situaţii, care trebuie tăiat. Este o putere de înţelegere a unei probleme, oricât de încurcată şi grea ar fi ca; o capacitate de surprindere a esenţialului în complexitatea de date ale unei situaţii sau probleme. Ea se ascute însă prin experienţă. În deșteptăciune se remarcă cel „păţit”, „Stan Păţitul”.

Deșteptăciunea e însă mai mult latura individualistă, realistă, occidentală a spiritului românesc; o latură restrânsă din complexul conţinut în luciditate. Totuşi, deșteptăciunea românească are ceva particular faţă de raţionalismul realist occidental. Acel raţionalism se bazează mai mult pe o metodică şi pe o statistică. de altfel, sunt destui occidentali care par „tâmpi” la minte faţă de români. Deșteptăciunea înseamnă un ascuţiş al vederii, o sprinteneală a minţii; ea implică o graţie individuală, nu e ceva comun şi uniform, care vede lucruri pe care nu le vede o raţiune preocupată de cunoaşterea metodică şi statistică a legilor unor procese ale naturii.

Pe lângă aceea, în tradiţia mai veche a poporului ca nu are numai sensul oportunist care i s-a dat în timpul mai nou. Deşteptul ştia şi în tradiţia mai veche să-şi apere interesele sale împotriva celor răi şi vicleni. Deșteptăciunea, în acest sens, nu e neutră sub raport

moral, şi cu atât mai puţin se identifică cu viclenia. Uneltirile vicleniei apar grosolane faţă de deșteptăciune şi sunt până la urmă destrămate sau date de gol. Dracul apare ca un prost faţă de omul deştept. Deşteptăciunea are o subţirime superioară vicleniei. Ea e subţire ca şi zâmbetul ei, în timp ce viclenia e grosolană ca rânjetul în care se manifestă. Deșteptăciunea păcălelii învinge viclenia, pentru că vederea ei nu e turburată de ura care să-i întunece claritatea..

Stan Păţitul, Păcală nu sunt agenţi ai răului, nu-şi servesc nişte interese care sunt spre răul altuia, ci înving răul, e drept nu prin vitejie, ci prin păcăleala care e deșteptăciunea pusă în slujba binelui, a binelui propriu şi a binelui altora.

Această deșteptăciune e superioară vicleniei sau deşteptăciunii puse în slujba răului, pentru că e conformă cu puterile superioare, prin care realitatea e ţinută în armonie sau e ajutată să se restabilească în această armonic spre binele tuturor. Ţăranul Dumitru, căruţaşul din Serile în sat la Ocişor al lui Marcel Petrişor, păcăleşte cu ajutorul acestei deşteptăciuni, însoţită de voinţa de bine, toată mulţimea dracilor şi pune întreg iadul în mare încurcătură. Păcăleala e altceva decât viclenia. Ea e deşteptăciune însoţită de zâmbet. Ea te face să râzi nu numai pentru deșteptăciunea ci inventivă, ci şi pentru că a venit de hac unui agent al răului, unei viclenii puse în slujba răului. Păcăliciul nu e încruntat, pentru că nu e animat de voinţa de a face rău, de a-şi servi nişte interese egoiste, ci de voinţa de a opri un rău, de a face fără efect uneltirile unui agent al răului, de a-l da pe faţă şi de a-l face astfel de ruşine. Păcăleala e o luptă care se foloseşte de o deșteptăciune superioară agenţilor răului şi de aceea e zâmbitoare. Păcăliciul e un „ghiduş”, un „hâtru” care se amuză pentru încurcătura în care I-a pus un agent al răului.

Uneori, păcăleala pare să joace renghiuri nu răului, ci prostiei. Dar şi în asemenea cazuri e vorba de o prostie solemnă, pretenţioasă, orgolioasă, care nu e străină de o anumită răutate, ba uneori joacă renghiuri chiar „deştepţilor”, adică celor care fac caz de deșteptăciunea lor şi care se dovedesc a nu fi chiar atât de deştepţi precum vor să pară. Păcăleala e cu atât mai simpatică, cu cât păcăliciul nu face caz de deșteptăciunea întrebuinţa în păcăleală, cum face orgoliosul, care chiar prin aceasta denotă o deșteptăciune pe undeva defectuoasă, fapt dat pe faţă prin păcăleală. Oamenii râd de păcăleala jucată unui astfel de „deştept11, răzbunându-sc pe acrul de superioritate cu care îi tratează. Nu arareori cad victime ale unor astfel de situaţii intelectuali care ţin să facă pe deştepţii faţă de oamenii simpli. Păcăliciul nu se socoteşte superior altora, dar pune răul într-o poziţie de inferioritate, de prostie.

Prin păcăleală, deșteptăciunea împlineşte şi ea un rol antiindividualist, comunitar, făcând de râs inferioritatea răului, a prostiei orgolioase, ca forţe care par superioare şi destramă comunitatea prin părută lor superioritate. Şi e semnificativ că numai poporul român a creat un tip ca Păcală şi sc amuză atâta de isprăvile lui.

O nuanţă particulară a deşteptăciunii o reprezintă isteţimea. In ea, aspectul practic apare şi mai accentuat. Băiat isteţ, fată isteaţă sunt băiatul şi fata care ştiu să-şi facă un drum în viaţă prin vioiciunea spiritului lor. Lor li sc încredinţează misiuni importante, pentru că se poate avea încredere în ei. Fata isteaţă e remarcată de un băiat cuminte şi luată în căsătorie, pentru că ca va şti să-şi conducă casa cu mulţimea problemelor ei care nu sunt uşoare. Isteţimea e şi ea unită cu o graţie şi inspiră simpatic. Chiar mersul unei persoane poate

fi „isteţ” (Nunta Zamfirei). Isteţul nu calcă în străchini, nu e teleleu. Isteţimea nu e nici ea numai pentru ca, ci o virtute care e necesară într-o viaţă în comunitate.

Viaţa de familie, viaţa în societate este complicată şi ca cere isteţime pentru a face faţă nenumăratelor şi complicatelor ci situaţii. Românul are conştiinţa complexităţii vieţii şi importanţei isteţimii pentru a-i face faţă. Cel isteţ e de folos şi familiei şi societăţii, nu numai lui însuşi. Isteţimea e privită şi ca, de ceea, cu simpatie şi nu e văzut în ea nimic rău, nimic viclean. Individului i sc îngăduie să îngrijească de interesele lui, dar într-un mod care nu păgubeşte pe ale altora.

4. IRONIA Şl UMORUL ROMÂNESC

Trăsăturile acestea ale spiritului românesc stau într-o continuitate cu deşteptăciunea şi mai ales cu păcăleala de care s-a vorbit în capitolul precedent.

S-ar părea că păcăleala e ironia întrupată într-o fapta. Totuşi, păcăleala arc ceva deosebit de ironic, precum ironia e mai mult decât o păcăleală neîntrupată în fapte. Păcăleala ţine mai mult de genul umorului. Păcăleala stârneşte râsul, ironia nu totdeauna. Ironia arc în ca o maliţiozitate, e o muşcătură; ca pune în evidenţă în mod direct un defect al celui ironizat, pe când păcăleala lasă altora să tragă concluzia acestui defect, uneori neintenţionând nici măcar atât. Poate că defectul pe care vrea să-i pună în evidenţă ironia e exagerat de ca sau chiar inventat; poate că ironia e produsul unei invidii.

Nu se poate contesta că românul practică copios ironia. Poreclele ce şi le dau în sate este o dovadă incontestabilă despre

aceasta, ca şi toate caracterizările şi istorisirile hazlii care se pun în circulaţie pe seama mai tuturor locuitorilor din sat, bărbaţi şi femei, tineri şi bătrâni.

Literatura cultă, epigrama şi polemica folosesc, de asemenea, în mod frecvent ironia. Poporul practică ironia mai ales împotriva celui leneş şi fudul, faţă de cel găunos şi nefolositor ca om pentru oameni; prin ca exercită o adevărată pedagogic socială.

Fără îndoială, ironia atestă un ascuţi spirit de observaţie, o fină sesizare a oricărei trăsături ce se abate de la măsura cuvenită, un uimitor dar de caracterizare a acestei abateri prin porecla corespunzătoare. Ea atestă, implicit, o lucidă conştiinţă a ceea ce trebuie să fie omul cu tot indefinitul lui şi o intuiţie a celei mai uşoare strâmbături a chipului normal. S-ar părea că poporul român e necruţător în identificarea printr-o poreclă a celei mai uşoare alterări a chipului normal de om. Dar poate că tocmai ascuţita sa observaţie îl sileşte să exprime realitatea aşa cum o cunoaşte, sporind prin aceasta dosarul interminabil al testelor sau al caracterologici umane, prin înregistrarea şi fixarea tuturor formelor strâmbate pe care le poate lua realitatea concretă a chipului de om. In acelaşi timp, prin aceste porecle şi caracterizări se exercită o frână a societăţii împotriva pornirilor necuvenite ale fiecărui membru al ei, o presiune prin care-l îndeamnă pe cel în cauză la micşorarea defectului pe care i I-a surprins societatea, iar pe ceilalţi să se ferească de diferite defecte exprimate prin porecle care circulă în comunitatea din care face parte. Poreclele şi caracterizările ironice îndeplinesc astfel o operă educativă.

Nu ştiu dacă mai există popor care să folosească atât de mult poreclele ironice în caracterizarea personajelor, ca poporul român.

Românii se dovedesc în aceasta demni urmaşi ai romanilor sau înrudiţi sufleteşte cu ei. Poreclele ironice au devenit nume de familie: Vulpe, Lupu, Ursu, Mâţă, Bivol, Şchiopu, Stângaciu, Surdu, Flămându etc. Desigur, numele acestea de familie nu şi le-au dat înseşi familiile în cauză, ci le-au fost date, iar ele, până la urmă, s-au obişnuit cu aceste nume oficializate. Membrii familiilor înşişi folosesc pentru ceilalţi membri ai lor diminutive mângâietoare, care sunt apoi folosite şi de prieteni. în această privinţă, românii sunt iarăşi neîntrecuţi: Puiu, Puişor, Păpuşa, Săndel, Dănuţa etc. Tandreţea şi ironia fac astfel casă bună. Grecii nu folosesc nici nume ironice, nici diminutive. Slavii folosesc diminutivele, dar mai puţin poreclele. Grecii scot în relief, prin numele ce le dau, însuşiri pe care ar vrea să le aibă persoanele respective: Fotin (Luminosul), Agatia (Buna), când nu le pun în legătură cu Dumnezeu (Teodor, Teofil), cum făceau şi evreii. Germanii urmăresc prin numele lor acelaşi lucru: Hermann (Domnul), Friederich (Domnul Păcii), Gottlieb (Iubit de Dumnezeu). Asemenea nume serioase nu se pretează însă la forme diminutivale. Popoarele respective sunt închise oarecum în solemnitate în relaţiile dintre persoane. Desigur, numele evreieşti şi greceşti fie că pun persoanele în legătura cu Dumnezeu, fie că scot în relief însuşiri plăcute lui Dumnezeu şi societăţii, exprimă o spiritualitate (Pacea, Porumbiţa, Virtuoasa - Irina, Peristeri, Arctia etc.) şi o ţintă pentru aspiraţiile nobile ale omului, pe când numele germanice scot în relief puterea, stăpânirea, pacea prin forţă, domnia,, bogăţia (Hermann, Richard, Siegfried etc.). Solemnitate® primelor e umană, e comunicabilă, e accesibilă tuturor, indică un ideal de desăvârşire umană; a ultimelor e seniorială, distantă, susţinătoare a ordinii

exterioare. Ea e caracteristică mentalităţii occidentale, mai puţin preocupată de umanismul desăvârşirii.

Românii au luat nume care exprimă relaţii cu Dumnezeu sau însuşiri de spiritualitate de la greci şi de la evrei, ca şi slavii. Nici unii, nici alţii nu le-au tradus în limba lor. Ei ţin prin aceasta oarecum acoperit sensul lor solemn, grav. Prin aceasta şi-au deschis calea spre a le face familiare. Teodor (Darul lui Dumnezeu) a devenit Toader sau Dom. Taina fiinţei umane nu s-a pierdut prin aceasta, dar în taina ei s-a accentuat mai mult dimensiunea indefinitului uman revelat în familiaritate decât a infinităţii supraumane, în care omul îşi are rădăcina şi susţinerea. De aceea, românii şi slavii au putut exercita asupra acestor nume solemne împrumutate pornirea tandră de a le preface în diminutive. Prin aceasta le-au făcut şi mai umane, manifestând spiritul de comuniune care animă aceste popoare. In afară de aceste nume împrumutate în formă netradusă, românii au folosit nume împrumutate de la ceea ce este frumos în natură şi în viaţă: Florin, Doina, Viorel etc., care exprimă ele însele un sentiment de tandreţe.

Numele de laudă greceşti, evreieşti, germanice pun în relief, Iară îndoială, taina persoanelor, dar, pe de altă parte, ele par românului suspecte de bombasticism şi de ipocrizie, ca orice compliment exagerat. de aceea, împrumutându-le pe cele dintâi, nu le-au tradus. în afară de aceea, ele pun în relief mai mult taina solemnă a persoanei semenului decât sensibilitatea lui umană. Românul parcă vrea să umanizeze relaţiile, să uşureze comunicativitatea între persoane, chiar prin numele ce le-a creat el însuşi pentru ele sau prin forme diminutive, pe care le-a dat solemnelor nume greceşti şi evreieşti. Aceleiaşi umanizări îi servesc

şi poreclele. în acest numitor comun al umanizării se întâlnesc diminutivele tandre şi poreclele ironice. Ele nu sunt numai contrarii, ci au şi ceva comun prin scoaterea în reliefa omenescului, în cadrul căruia relaţiile sunt fie tandre, fie hazlii.

Dar nota umană a ironiei poreclelor descoperă, socotim, în general, o însuşire a ironiei româneşti, prin care ea depăşeşte simpla maliţiozitate, simpla pornire duşmănoasă de a expune pe cei ironizaţi ruşinii publice.

Chiar cuvântul batjocura, care e identic printr-o parte a înţelesului lui înţelesului ironiei, ba chiar într-un grad agravant, arată aceasta. Desigur, a expune batjocurii publice pe cineva înseamnă, în cazurile unor păcate grave ale aceluia, a face un lucru aproape nimicitor pentru existenţa onorabilă a aceluia în societatea respectivă.

Dar expresia îmi bat joc n-are întotdeauna un înţeles tot aşa de grav, deşi la persoana a doua şi a treia: De ce ti-ai bătut joc de cutare? Şi-a bătut joc de cutare, Şi-au bătut joc de cutare, expresiile acestea pot însemna o tratare nemiloasă a aceluia, o reducere a lui la starea unui obiect lipsit de demnitate şi vrednic de dispreţ, deci privat prin aceasta de cinstea ce i se cuvine unui om. De fapt, se şi zice: M-a făcut obiect de batjocură. Dar folosită la persoana întâi, expresia apare cu o gravitate atenuată. Poate că cel ce-şi bate joc simte o anumită frână interioară în actul lui de bătaie de joc sau în pornirea de a-şi bate joc. Numai văzută din afară bătaia de joc apare foarte gravă şi condamnabilă fie pentru că cel ce a făcut acest lucru e considerat că a eliminat realmente din sine orice sentiment de frână interioară, fie pentru că în general românul vrea ca în actul bătăii de joc cel care-l săvârşeşte să aibă sentimentul unei frâne, a unei limite, şi acest sentiment nu e văzut din afară. O bătaie de joc care a trecut

de o anumită limita sau nu arată în cel ce a săvârşit-o un sentiment de limită, nici nu mai e propriu-zis o bătaie de joc, în sensul originar al cuvântului.

Sensul originar al expresiei îmi hat joc stă, se pare, în legătură cu jocul. îmi bat joc a trebuit să însemne la început: mă amuz puţin pe socoteala celuilalt; dat totul este un joc lipsit de gravitate. Sau, şi mai probabil, el stă în legătură cu strigătura de la joc. îmi bat joc ar putea însemna în acest caz: îl bat în joc, cu o strigătura ironică. Mă răzbun prin râs, prin joc. Poate că şi celălalt răspunde, şi în acest caz arc loc o luptă, care e, în acelaşi timp, un joc.

Dar chiar dacă ironia şi mai ales în forma ei de batjocură ia, în cazuri particulare, forme excesive, golite de umanitate, în general ea nu merge până la ultima cruzime, ci e oprită la o anumită limită de un sentiment de înţelegere, de milă. Simţul de măsură şi de umanitate se trezeşte în scurtă vreme şi în cel pornit spre ironic, spre batjocură la adresa cuiva. Adeseori ironia trece în umor, dacă nu e amestecată de la început cu umorul; zâmbetul ironic are de la început sau capătă pe parcurs o notă de îngăduinţă. S-ar putea spune că ironia şi umorul nu sunt două atitudini separate, care nu pot coexista în referirea cuiva la una şi aceeaşi persoană sau în unul şi acelaşi moment al unei referiri la o persoană, ci ele coexistă sau trec una la alta. Românul râde de slăbiciunea altuia sau de greşeala lui, dar în acelaşi timp sau imediat după aceea îl şi înţelege. Adesea, mai ales când acela nu a comis păcate grave sau nu le comite continuu dintr-o răutate. In cazurile din urmă ironia lasă loc chiar condamnării sau e amestecată cu ele. Dar când împrejurări reale nu justifică asemenea condamnări, foloseşte numai ironia. Dar printre fulgerele privirilor zâmbitor-sarcastice ale ironici apar razele privirilor zâmbitor-înţelegătoare ale umorului.

Sunt şi cazuri când ironia este despărţită de umor, şi umorul de ironie. Dar sc parc că de cele mai multe ori ele se prezintă amestecate şi reciproc atenuate. Românul râde de greşelile altuia, dar nu-l condamnă definitiv, ci îl iartă. Nu voieşte moartea păcătosului. Are inima moale, se întoarce uşor, o vorbă bună îl îmblânzeşte; o explicare a situaţiei grele, care I-a tăcut pe altul să greşească, îl înduioşează. Iartă şi pe duşmanii de care spunea mai înainte că nu-i va ierta niciodată. Noi n-am avut revoluţii sângeroase. Caragiale îşi ironizează eroii, iar aceştia sc luptă între ei, până la urmă însă îi iartă şi el, şi apoi şi ei înşişi se iartă între ei. în final, învinge duioşia. „Oameni suntem” e o expresie caracteristică, prin care explică iertarea ce şi-o acordă. Observarea ascuţită a defectelor umane fundează, în acelaşi timp, înţelegerea neputinţelor, a limitelor umane. Cunoaşterea pătrunzătoare de om explică atât ironia, cât şi iertarea românească. Trecerea uşoară de la ironic la umor o arată şi faptul că pentru amândouă poporul are acelaşi cuvânt: haz.

Românul se caracterizează printr-o mare fluiditate a stărilor sufleteşti, în care sc succedă judecăţi aspre şi iertări, condamnări pripite şi clanuri înţelegătoare. El nu sc pietrifică cataleptic în conformarea cu un principiu, ci trăieşte toate stările fiinţei umane. Nu-şi îngustează umanitatea printr-un principiu invariabil aplicat. Se spune că datorită acestui fapt nu suntem în stare să creăm o ordine inflexibilă, rigid respectată, o uniformitate sigură, un legalism de fier care să ne pună la adăpost de tot felul de abateri, de acte de incorectitudine; că acoperim cu cearceaful iertării şi încurajăm prin aceasta actele de călcare a legilor şi ale moralei. Ironia şi batjocura exercită, în parte, o cenzură şi o frână în calea abaterilor, a actelor de înlocuire, dar cenzura aceasta e atenuată la rândul ci de iertare sau de

zâmbetul iertător al umorului. Caragiale nu indică nici un caz de pedepsire a vreunuia dintre eroii săi vinovaţi de abateri de la corectitudinea socială şi morală, şi el însuşi învăluie totul, până la urmă, într-un zâmbet de umor iertător. Sau poate că în tot timpul aluziile la actele de incorectitudine ale eroilor sunt făcute într-un spirit de umor ironic. Se pare totuşi că o anumita frâna în calea unei disoluţii sociale şi morale e ţinută de însăşi umanitatea mereu activă a noastră, de însăşi sensibilitatea acestei umanităţi. Limitele umanităţii de la care poporul nostru nu sc abate, în general, sunt ţărmuri între care se mişcă apele relaţiilor dintre noi, fără să treacă peste ele. Incorectitudinea unora e biciuită şi ţinută în frâu de ironia altora, ea însăşi reţinându-sc de a merge prea departe într-o desfăşurare dezinvoltă, din grija celui incorect de a sc bucura de un nume bun. Duşmănia e atenuată de înduioşare, de trebuinţa comuniunii, de o suferinţă a duşmanului, de vorba bună a aceluia. Totul e fluid din pricina unei trăiri integrale şi sensibile a umanului. Dacă aceasta ne face mai puţin apţi de o ordine exterioară rigidă şi uniformă, ne păzeşte, în acelaşi timp, de ieşirea din ţărmurii unei anumite ordini mobile a umanului», Funcţionarul care are în grija lui păzirea unei anumite legi ocoleşte uneori unele din formele ei, poate nu numai pentru un folos material ce-i vine din aceasta, ci pentru că sc înmoaie uşor sub influenţa relaţiei de umanitate pe care o stabileşte cu cl printr-o mică atenţie ce i-o oferă cel ce-i cere acest favor; alteori, aplică toate formele sau le înmulţeşte cu rigiditate excesivă. Legile nu rămân o realitate cu totul obiectivă pentru români, ci prezenţa umanului se face adânc simţită în aplicarea lor.

Ce-i de făcut faţă de această comportare? Să se lase totul în grija omeniei noastre sau să se insiste pentru o încadrare severă a

tuturor în toate formele legii, ocolindu-sc orice infiltrare a umanului în aplicarea legilor? Socotim că primul lucru nu e de recomandat, iar al doilea s-a dovedit mereu că e greu, dacă nu imposibil de realizat numai prin mijloacele sancţionării oficiale.

Poate că ceea ce e recomandabil de făcut ar fi, în primul rând, educaţia mai insistentă pe linia omeniei noastre, pentru a o fi ce să sc activeze nu numai prin natura ci, mişcată de anumite împrejurări externe, ci şi într-un mod conştient şi voluntar şi în relaţia fiecăruia cu toţi semenii săi; un alt ajutor la remedierea acestei situaţii l-ar putea aduce activarea mai serioasă a supravegherii comunităţii, cu voinţa ci de a face pe toţi membrii ci să practice relaţia de umanitate între toţi şi condamnarea celui ce, practicând această relaţie numai cu cei de la care se bucură de o atenţie, o neglijează în raport cu ceilalţi; în al treilea rând, e de aşteptat că, pe măsură ce comunitatea românească realizează o mai mare egalitate între toţi membrii ei, micile atenţii primite de un funcţionar nu-l mai pot tenta, căci nu-l pot ridica din starea de egalitate cu toţi membrii societăţii.

Trebuie spus însă ceva şi despre semnificaţia umorului românesc în cl însuşi. Fără îndoială, umorul deţine un loc important în viaţa poporului român. El e zâmbetul aproape permanent în care sc exteriorizează spiritul lui. Prin el, românul manifestă o robusteţe de spirit nedoborâtă de greutăţile vieţii, oricât de mari ar fi ele. El a învăţat că greutăţile nu sunt mai tari ca foita lui vitală, ca forţa omului în general, că tristeţea răsare dintr-o nerăbdare şi disperare care înseamnă abdicarea de la viaţă. Umorul a fost o formă de luptă şi un sentiment de superioritate a poporului nostru faţă de greutăţi. Tocmai de aceea a fost şi o comunicare de putere către semenii aliaţi sub povara greutăţilor. Prin aceasta, a fost o încurajare a lor. Poate că

la puţine popoare umorul are un atât de mare rol, ca o importantă formă de putere în comuniune, de susţinere reciprocă în comuniune, ca în viaţa poporului român. Aceasta pentru că puţine popoare au fost confruntate timp atât de îndelungat cu greutăţile şi au experiat atât de mult superioritatea forţei vitale a omului în comuniune ca el. Numai la englezi umorul mai are un rol aşa de marc, dar el nu e însoţit de atâta zâmbet, poate pentru că nu e un mijloc de caldă comuniune.

Zâmbetul e, în general, deschiderea fiinţei umane spre semenul său; dacă întâlnirea e o sărbătoare (Saint-Exupery), zâmbetul exprimă bucuria acestei sărbători. Zâmbetul face să cadă zidul dur şi opac al despărţirii dintre persoane. Prin zâmbet, zidul despărţitor devine transparent şi se realizează comuniunea şi un spor de putere între cei ce-şi zâmbesc. Iar umorul e o tălmăcire a acestei conştiinţe de putere în comuniune. Umorul e o sfidare aruncată greutăţii şi o hotărâre de a o înfrunta Iară teamă, cu toată conştiinţa mărimii ci. Dar aceasta sc (ace într-o comunitate şi pentru o comunitate.

S-ar putea spune că există un zâmbet special în lata greutăţilor, prin care omul le diminuează sau îşi sporeşte puterea în faţa lor de dragul comunităţii, pentru întărirea ei. Umorul arc mai ales caracterul acestui zâmbet. Prin el sc afirmă conştiinţa superiorităţii umane în comuniune în faţa oricărei greutăţi, chiar în faţa morţii. Există în acest fel de umor un eroism. Eroismul se manifestă in demitizarea puterii adversarului, şi prin aceasta în conştiinţa superiorităţii proprii, spre întărirea comunităţii.

Un zâmbet de acest fel însoţeşte şi amintirea modului cum a fost biruită o greutate. Iar umorul înrudit cu el este comunicarea nepretenţioasă a acestei biruinţe; prin el, eroul prezintă micşorată

greutatea biruită pentru a nu-şi etala meritul său. In umor, de cele mai multe ori, omul se demitizează, am zice, pe sine însuşi, după ce a repurtat o biruinţă, sau ia măsuri pentru a nu fi văzut mai mult decât este. Numai dacă sc poate demitiza pe sine însuşi, după ce a învins pe adversar, I-a putut demitiza şi pe acela în preajma luptei sau invers: numai pentru că I-a putut demitiza pe acela înainte de luptă sc poate demitiza şi pe sine după victoria obţinută. în acest umor al demitizării proprii, omul manifestă o lucidă conştiinţă a smeritelor sale dimensiuni, dar, în mod paradoxal, tocmai prin aceasta pune în lumină şi mai mult micile dimensiuni ale adversarului sau ale greutăţii învinse. Iar aceasta o face iarăşi pentru a întări comunitatea: ceea ce a putut tace el, biruind pe adversar, pot face şi ceilalţi membri ai comunităţii. El nu e o fiinţă excepţională.

Prin aceasta sunt încurajaţi cei cca au de tăcut faţă unor greutăţi într-un mod mai eficace decât prin discursuri grandilocvente ale celor ce au rămas şi vor rămâne în afara luptei cu greutăţile şi cu duşmanii. S-ar putea spune că umorul e discursul cel mai eficace al românului pentru întărirea fraţilor săi la lupta cu greutăţile, cu duşmanul.

Umorul acesta e tot ce e mai opus teatrului, autosolemnizării individului, fanfaronadei, expunerii spre aplauze a cavalerului occidental. Poporul nostru are un acut sentiment de aversiune faţă de orice teatralism şi-l biciuieşte necruţător cu ironia sa. Caţavencu şi toată galeria de figuri „importante” ale vieţii politice „împovărate” de grija poporului, sunt demascate de Caragiale în toată mizeria lor. Poporul nostru acceptă teatrul pe scenă, dar râde de el în viaţă. El se înduioşează de suferinţa pe care o descoperă în viaţă, dar care nu se etalează teatral, ci sc ascunde, poate se ascunde chiar sub umor.

Teatrul de pe scenă îl înduioşează, pentru că descoperă astfel de drame trăite cu discreţie sau eroisme ascunse cu grijă de personajele înfăţişate.

Poporul nostru iubeşte umorul în toate împrejurările, şi lipsa de umor e resimţită aproape ca un defect moral şi ca o lipsă de graţie şi de putere. Sadoveanu, Creangă, Coşbuc, cei mai autentici tălmăcitori ai spiritului românesc, poartă marca autenticităţii lor şi prin paginile de umor pe care le cuprinde opera lor. Bătrânul Căliman cade în lupta de Ia Podul înalt, rostindu-şi vorba lui obişnuită de mirare în faţa oricărei situaţii ieşite din comun: „marc poznă!”, iar fiul său, Onufrei, căruia muribundul îi aminteşte de rânduiala de înmormântare ce trebuie să i-o împlinească, îi răspunde: „Da, tătucă, n-om mai avea din ce da orz cailor..., dar eu te-oi pune în sicriul Domniei tale, cum ai poruncit”.

Seninătatea moldovenilor în faţa războiului şi a eventualei morţi, seninătate care Ie dădea putere să şi glumească, le venea din încrederea într-o rânduială mai înaltă, care le impunea să apere cu orice preţ legea de viaţă a poporului român, şi prin aceasta însăşi fiinţa lui: „Noi n-avem alta de făcut, spunea bătrânul Manole Păr Negru, decât să murim pentru legea noastră. Noi ne-om înfăţişă la scaunul împărăţiei celei ce stă deasupra veacurilor şi lumilor şi ne-om da scama cu sufletul. Vitejie neteatrală, moarte firesc acceptată, gluma practicată până în clipa din urmă formează un ansamblu coerent.

Coşbuc ne-a lăsat un monument al acestui umor al demitizării propriu poporului nostru, îmbinat cu o fină ironic înmuiată şi la fel de demitizantă, îndreptată spre craiul Sobieski, spre generalii lui, în poezia Cetatea Neamţului. Ostaşii moldoveni răspund ghiulelelor

trimise din tabăra lui Sobieski, apărându-şi ceaunul de mămăligă. Onofrei le deschide polacilor poarta cetăţii cu condiţia să înceteze cu marşurile de care e sătul şi să tragă mai bine o sârbă, iar craiului, care crede că Onofrei arc în traistă gloanţe şi brânză, îi oferă pogace şi usturoi, ceea ce îl tace pe crai să-i pupe de bucurie.

Precizând cele spuse mai înainte despre ironie, am putea spune că poporul nostru o foloseşte mai mult ca mijloc de demitizare a unor adversari, deci ca umor, în scopul de a-şi micşora teama de ci şi de a-şi afirma superioritatea, nu ca o expresie a unei maliţiozităţi. Ironia lui este în toate aceste cazuri mai degrabă umor, deşi cel vizat de ea poate să o simtă ca ironie.

Astfel, în vreme ce Occidentul a practicat în evul mediu mitizarea cavalerilor şi a femeilor de la curţile senioriale (a sc vedea mitul Niebelungilor), pentru ca în epoca începută prin Renaştere să-i coboare şi pe ci la nivelul omului redus la egoismul plăcerilor şi al intereselor (Balzac), poporul român n-a avut nici un ev mediu al mitizării şi n-a coborât nici în epoca modernă pe om în noroiul pasiunilor, ci a pus în evidenţă, prin umor, umanul integral, dezbrăcat de penajul pompei, dar înţeles şi simpatizat în taina lui făcută accesibilă (Sobieski, în Cetatea Neamţului). încât s-ar putea spune mai degrabă că nepracticând o mitizare în evul mediu (laudele cântăreţilor de la curțile feudalilor n-ajungeau la urechile lui, căci circulau în limbi străine), n-a practicat nici o demitizare propriu-zisă. Sau, mai bine zis, îi mitiza pe feudali în felul lui, învăluind într-o atmosferă tenebroasă, fantasmagorică, suspectă răutatea lor, dar prin aceasta făcându-i obiect de dispreţ. Proprietarii castelelor erau pentru el, cu limba lor în parte omenească, în parte neînţeleasă, cu înfăţişarea lor în parte omenească, în parte schimonosită şi

întunecată, cu o putere ambiguă superioară-inferioară faţă de cea a omului de rând, dar pusă în slujba răutăţii lor, erau nişte zmei, care luau din sat câte o iată frumoasă cu sila, dar care până la urmă erau învinşi de Făt-Frumos, om numai, în omenescul lui integral fiind însă ajutat de puterile binelui.

Umorul românesc care, referit la un adversar, porneşte de la faima superiorităţii acelui adversar, dar manifestă încrederea că acel adversar va fi biruit, se întemeiază pe conştiinţa că o superioritate care slujeşte răului este numai o superioritate părută, care până la urmă îşi va da pe faţă slăbiciunea. Practicând acest umor, poporul român dovedeşte şi un ascuţit simţ al umorului real.

Atât umorul faţa de puterea adversarului, cât şi umorul care tratează cu superioritate propria-i durere şi chiar teama de adversar, arată o vitejie poate mai mare decât cea afişată prin fanfaronada cavalerilor. Hazul tăcut de propriul necaz arată că românul vede sub suprafaţa dureroasă a existenţei sale un adânc uman şi suprauman, care-i dă încredere şi optimism. Hazul făcut de propria-i vitejie e o măsură luată împotriva orgoliului, care-i cea mai copioasă sursă a mitizării, care izolează pe cel mitizai și are efecte rele pentru ceilalţi oameni.

Desigur, demitizarea propriei persoane prin umor şi a adversarilor prin ironia înmuiată în umor, cu tot realismul ei, implică un anumit relativism în ce priveşte isprăvile şi posibilităţile omului, dar nu şi un relativism în ce priveşte taina indefinită şi uimitoare a persoanei umane văzute în înrădăcinarea ci, în adâncimea infinită a existenţei totale. Umorul uneşte, paradoxal, gluma cu seriozitatea, cu gravitatea, fuiorul nu merge până la anularea propriei persoane sau a altora, până la un scepticism paralizant. în umor, omul se cumpăneşte

între a nu sc lua pe sine şi a nu lua pe alţii prea în serios şi între conştiinţa că nu e totuşi de bagatelizat nici el, nici altul. Prin umor, omul referit la sine se face agreabil altora, arătându-se lipsit de ţepii orgoliului şi ai răutăţii; prin umorul referit la altul caută să-i facă şi pe acela agreabil, accesibil, dcspuindu-1 de falsele podoabe intimidante, mai bine zis arătându-1 în neputinţa de a-şi camufla deplin umanitatea în astfel de podoabe. Poporul nostru savurează cu mare plăcere demitizarea pomposului găunos, fie că pompa e folosită pentru asuprirea altora, fie dintr-o simplă prostie. în cazul din urmă, prin umor sc câştigă şi o anumită simpatie pentru omul descoperit în autenticitatea lui, dar şi pentru stângăcia cu care îşi acoperă această autenticitate în podoabele artificiale. Românul dovedeşte prin aceasta şi un ascuţit simţ al realului uman.

Umorul stă în strânsă legătură cu luciditatea poporului român. Luciditatea aceasta nu e tragică, ea nu descoperă sub aparenţele dureroase sau teatrale ale vieţii o esenţă problematică sau ameninţată de neant (ca Cehov în eroii săi, ca Sartre, ca Heidegger), ci o esenţă cu mult mai tare. Dar această esenţă e tare în modestia ci, în conştiinţa întemeierii sale în ceva superior omului însuşi. Ea dă temeiuri de încredere optimistă tocmai prin modestia prin care-şi descoperă în aceasta adevărata tărie a ei. Ea e sigură pe ea, pentru că s-a descotorosit în rădăcinile ei supraindividuale.

Prin umor, românul descoperă natura cea bună dincolo de prezumțioasele şi inconsistentele podoabe în care ca vrea uneori să sc acopere. Demitizarea e o persiflare a acestor podoabe, nu a umanului însuşi. Iar când în actele măreţe se exprimă umanul însuşi, când aceste acte sunt consistente, când un om sc ridică cu adevărat la înălţimea lor, românul manifestă cel mai mare respect faţă de acest

om. El nu îi va demitiza niciodată pe Ştefan cel Mare, pe Mihai Viteazul, pe Horia, pe martiri, pentru că ei sunt aşa cum s-au manifestat. Ceea ce pare altora mitic la ei este cea mai autentică realitate. Nemitizarea lor înseamnă recunoaşterea că ceea ce spune mitic despre ei este cea mai umană realitate, dar, în acelaşi timp, recunoaşterea că umanul s-a înălţat în ei şi sc poate înălţa şi în alţii la lapte nebănuite, prin efortul uman ajutat de puterile supraindividuale, dumnezeieşti.

Umorul uşurează relaţiile umane nu printr-o coborâre cinică a partenerilor, ci printr-o punere în relief a umanităţii simpatice a fiecăruia. Umorul descoperă şi activează umanul, şi prin aceasta relaţiile umane dintre oameni. Umorul nu reduce numai la proporţiile reale, mai modeste decât par, persoana umană, ci descoperă şi ceea ce e bun, simpatic, demn le iubit în om, îi descoperă umanitatea cu mult mai frumoasă de cât penele lucitoare, dar inconsistente, în care vrea să se acopere sau sub care adeseori omul îşi uită adevărata frumuseţe şi căldură.

Românul e un mare meşter în a descoperi şi activa prin umor umanitatea reală. Numai în cazurile când încercarea de umanizare prin umor nu ajunge uşor la rezultat el recurge la operaţia mai aspră, a ironiei, dar tot în scopul descoperirii şi activării umanului.

Un domeniu particular al umorului românesc e cel referitor la copii. Aproape toate relaţiile adulţilor cu copiii, când aceştia nu trezesc o prea mare îngrijorare din cauza bolii sau a dezmăţului, sunt imprimate de umor. Românul înţelege că copilul creşte în atmosfera de încurajare a zâmbetului, a umorului zâmbitor, plin de încredere în tăria de a înfrunta greutăţile vieţii. Copilul trebuie ferit de spaime; fiinţa lui fragedă trebuie păzită de biciuirea apăsătoare a grijilor

grave, de sentimentul de neputinţă a celor mari, de încruntarea oamenilor temători de existenţa lor. El trebuie să aibă continuu sentimentul cei mari sunt mai tari decât toate împrejurările vi' ţii, pentru ca să se simtă lângă ci la adăpost de orice spaimă. Copilul continuă să se dezvolte în leagănul cald al interiorului sufletesc al celor din jurul lui, deschis lor cu iubire, cum s-a dezvoltat în primele nouă luni în dulceaţa sânului matern, nu în răceala dintre zidurile care închid în ei înşişi pe oamenii duşmăniţi sau preocupaţi peste măsură de interesele lor egoiste. într-o asemenea ambianţă, copilul s-ar simţi ca într-un pustiu cu şerpi, strivit de toate spaimele. Copilul are o încredere naturală în oameni, pentru că nu le-a cunoscut încă meschinăria, pentru că această încredere le este alimentată de zâmbetul, de umorul lor. Şi e bine să aibă această încredere, pentru a nu li se strivi, în sâmbure, curajul în faţa vieţii. Necunoscând greutăţile vieţii şi răutatea oamenilor, pentru că cei mari le ascund, ci au o încredere adorabilă în puterea lor de a rezolva probleme peste măsura lor, şi cei mari o tratează cu umor, recunoscându-le-o şi încurajându-le-o zâmbitor. Umorul, în relaţiile cu copiii, îndeplineşte un mare rol pedagogic. Cine nu zâmbeşte în faţa ochilor încrezători şi nevinovaţi ai copilului, devenind şi el în acea clipă copil, nu mai arc în el nimic din nevinovăţia de la început a naturii umane, nu mai e în stare să realizeze cu el comuniunea în acea nevinovăţie, ba nici comuniunea cu cei mari. Oamenii nu nasc numai copii, ci îi şi cresc în ambianţa comuniunii. Dacă n-ar mai fi capabili să le ofere această comuniune, nu i-ar mai putea creşte şi nici n-ar mai simţi dorinţa de a-i naşte. O societate fără copii e o societate care a pierdut umorul, şi-a dus individualismul până la gradul de supremă pustiire. Adulţii realizează între ei înşişi o comuniune în nevinovăţie în faţa copiilor

în această operă de creştere a copiilor, din puterea pe care o,primesc de la copii. Prezenţa copiilor exercită o influenţă binefăcătoare asupra celor adulţi, o acţiune de umanizare şi de unificare a celor din jurul lor, adică menţin pe oameni în umanitatea lor. Unde se evită naşterea de prunci şi creşterea lor ca o povară, dintr-o menajare a comodităţii individuale, folosindu-se raportul între sexe numai pe muchia îngustă a satisfacerii pasiunilor cărnii, s-a produs o mare cădere din umanitate, s-a redus considerabil platforma comuniunii dintre bărbat şi femeie.

Acolo, cei doi poli complementari ai umanităţii nu-şi mai aduc toată bogăţia lor specifică în existenţă, noutatea şi bucuria continuă caic îmbogăţeşte existenţa; reducându-se comuniunea între ci, nu sc mai efectuează nici armonizarea bogată între ci, iar urmarea este înduşmănirea şi lupta între ci sau scârba învinsă numai carnal în momente izolate. Oamenii care nu mai vor să aibă copii, care nu se mai bucură de copii, cad la o treaptă mai jos decât cea a animalelor şi la o existenţă chinuită, pe care acestea nu o cunosc. Uscăciunea vieţii lor e întreruptă numai de beţia sincopată, lipsită de bucurie bogată şi substanţială, manifestată în dezlănţuirea de scurtă durată a pasiunilor carnale.

Frecventul umor al poporului român, cu marea iubire de copii pe care cl o manifestă, i-a uşurat greutăţile naşterii şi creşterii de copii, i-a înseninat viaţa, I-a menţinut în puritatea şi generozitatea umană.

Istoria literaturii universale cunoaşte prezentări înduioşătoare ale copilului: Cuore (Edmondo de Amicis), David Copperfield, Oliver Twist (Ch. Dickens), Piciul (Alphonse Daudet). Aceste înduioşătoare prezentări au fost foarte gustate, prin faptul că copiii

descrişi în aceste opere au avut o viaţă deosebit de grea. Dar însuşi faptul că scriitorii altor popoare n-au fost atraşi de copil în general, ci numai de cel în suferinţă, e, poate, semnificativ pentru mai puţina înţelegere a lor pentru copil ca copil, şi nu ca om care suferă la o vârstă crudă, înainte de a ajunge la vârsta adultă. Copiii aceia sunt copii deveniţi, prin suferinţă, adulţi înainte de vreme. în exemplul lor este identificată, poate, şi o societate care nu cunoaşte bunătatea umorului în relaţiile cu copiii.

Particularitatea lui Creangă, cel mai reprezentativ povestitor al poporului român, este că învăluieşte în Amintirile sale pe copii, în general, în duioşia umorului. Coşbuc îi învăluieşte şi el în acelaşi zâmbet cald al umorului în Iarna pe uliţă, iar faptul constituie un adevărat document despre un popor care practica bunătatea umorului sau care nu devenise încă, în bună parte, o societate privată de această caracteristică, după modelul societăţii occidentale.

5. DORUL

În dor, românul trăieşte simţirea intensă a legăturii în care se afla eu cei cu care a vieţuit la un loc, când e depărtat de ei. Dorul e simţirea acută a absenţei acelora din orizontul său, care poartă urmele lor, ce nu pot 11 umplute de alţii. In dor se trăieşte o prezenţă sui-generis a celor absenţi; se trăieşte durerea absenţei lor. Dar chiar prin această durere se trăieşte, în acelaşi timp, un fel de neştearsă prezenţă

a lor în conştiinţă. Absenţa lor e un chin, pentru că nu e o absenţă totală, nu e o uitare. In dor omul e singur sau Iară cel dorit, şi în acelaşi timp nu e singur: e cu cel dorit. Dar cel dorit nu e de faţă în carne şi oase, ci e reprezentat prin dor. Dorul aduce şi ţine în cel stăpânit de el chipul celui dorit, dar şi o durere, deoarece chipul nu ţine cu adevărat locul celui absent şi dorit. Dorul e „trimis” de acela. Prin dor vine ceva de la acela sau se duce ceva din fiinţa celui ce doreşte la cel dorit. Dorul se iveşte pe neaşteptate, vine năprasnic şi fierbinte, vine ca vântul pentru că este legat de dragoste, care circulă, între cei ce se iubesc, ca gândul.

„O, bădiţă, bădişor
Nu-mi trimite atâta dor
Şi pe lună şi pe nor.
Trimite-mi mai puţintel
Şi vino, bade, cu el.”

*

„Şi acesta-i doruţ mare,
M-ajunge, mergând pe cale.”

*

„Pe drumul de la Săcele
Vine dorul mândrei mele
Şi-aşa vine de fierbinte
De-aş sta-n drumu-i, m-ar aprinde.'“

*

„Dorul merge ca vântul
Şi dragostea ca gândul.”

Uneori dorul vine subţirel, de nici nu-l bagi de scamă. Dorul ara uneori o violenţa care dă celui ajuns de el sentimentul că se sfădeşte sub forţa lui. Nici un gând nu poate scoate sufletul doi sub obsesia lui.

„Treci, bade. dealul încoace,
Că n-am dorului ce face:
Că nu-i dor ca dorurile,
Să-I omori cu gândurile;
Că-i un dor asupritor,'
Când îmi vine, stau să mor.”

Dorul e foc ce arde inima, e boală care îngălbeneşte pe cel în care se aşază şi-l usucă din picioare, îl face să plângă, îi paralizează orice activitate, îl poartă din loc în loc, nu-i mai dă odihnă, nu-l lasă sa lucreze, nu-l lasă să doarmă. Căci acela tot timpul /c gândeşte la cel dorit. Dorul e ca un şarpe, ca un câine.

Dorul cel mai năpraznic este între cei ce se iubesc. Dar există un dor de părinţi, de fraţi, de sat, de peisajul satului, de ţară.

„Jelui-m-aş brazilor
De doruţul fraţilor;
Jelui-m-aş munţilor
De dorul părinţilor;
Jelui-m-aş florilor
De dorul surorilor.”

Dorul este un sentiment greu de definit. El nu e numai gândirea cu plăcere la fiinţa iubită, dar depărtată; nu 'e numai

simţirea unei necesităţi de a fi cu ca; nu e nici 'numai transfigurarea chipului ci, datorită distanţei şi trebuinţei de ea. Ci în dor e prezenta într-un Ici propriu şi într-un grad foarte intens o duioşie, un sentiment indescriptibil, în care inima se topeşte de dragul fiinţei iubite. Dorul e apropiat de tandreţe, dar are un caracter mai spiritual decât aceasta.

Am menţionat mai înainte fluiditatea stărilor Sufleteşti proprie romanului. Fluiditatea aceasta e o trecere de la o stare la alta, care pare contrară. Dar această trecere arată că fiecare din stările sufleteşti între care sc face trecerea cuprinde virtual ceva din cealaltă. Cele mai extreme stări între care sc mişcă ca între doi poli sufletul românesc sunt luciditatea şi duioşia. Faptul acesta face ca luciditatea să aibă în sine duioşia ca virtualitate care se actualizează repede sau duioşia să aibă o claritate străină de nota tulbure, haotică, violentă a sentimentalismului altor popoare. Umorul se produce la punctul de trecere de a luciditate la duioşie printr-o frânare reciprocă, când persoane iubită sau dragă e de lată, având în cl o notă de bucurie. Dorul e duioşia distanţei. Dar e frânată şi ca de meditaţie.

Dorul e mărturia comuniunii adânci, duioase şi lucide în care trăieşte poporul român. în dor fulgeră o pătrundere deosebit de adâncă a calităţilor şi frumuseţilor persoanei dorite, tocmai pentru că această pătrundere e înaripată de duioşie. Individualistul nu suferă de dor. Dar el nici nu a străbătut prin cunoaştere la esenţa cea mai frumoasă a altuia. Lui îi este indiferent din punct de vedere afectiv că este sau nu este cineva lângă el. El nu suferă de absenţa cuiva. El nu cunoaşte afectiv propriu-zis pe nimeni, decât pe sine însuşi, şi nici pe sine însuşi nu sc cunoaşte afectiv, deci nu sc arc deschis în ceea ce este mai adânc şi mai uman în cl. Dragostea lui, redusă la necesitatea

satisfacerii pasiunii carnale, este indiferentă dacă se satisface cu o femeie sau alta.

El duce o existenţă introvertită. Este interesat numai de el. Dar şi introvertirea lui sc opreşte la un zid chiar în fiinţa proprie, dincolo de care nu poate trece în dor, omul este cu totul la cel pe care-l iubeşte. Este cu înţelegerea adâncă în acela, dar, în acelaşi timp, în dor sc cunoaşte omul pe sine însuşi, cum nu sc cunoaşte în afara dorului. Dorul este înfăţişat adeseori ca aflându-se lângă persoana iubita; prin dor, cel iubit exercita o atracţie de la distanţa asupra celui cc-1 doreşte. Dorul vine de la persoana dorita la cel ce o doreşte şi îl duce pe acesta cu un gând persistent, penetrant şi' afectiv la aceea. Cel ce doreşte nu se mulţumeşte cu preocuparea de interesele sale, nu dă atenţie importantă la nimic în jurul său sau le vede pe toate sub un văl de tristeţe, pentru că nu mai vede decât pe cel ce e totuşi la distanţă şi care sigur ar putea da lumină celor din jurul său. Cel ce doreşte se depăşeşte pe sine, dar se cunoaşte într-un mod mai deplin, pe când egoistul nu sc vede decât pe sine, dar foarte ciuntit, căci nu e preocupat decât de satisfacerea pasiunilor sale.

Desigur, şi iubirea este o pasiune. Dar iubirea adevărată e mai cuprinzătoare decât pasiunea carnală, ca nu vede în fiinţa iubită numai trupul sau, cel puţin la început, e străină de pasiunea carnală. In faţa dorului sc deschid dimensiunile indefinite şi indefinit de fermecătoare ale persoanei dorite. Dorul descoperă taina negrăită a persoanei dorite. Dorul transfigurează persoana iubită sau, mai degrabă, e ochiul care vede sau actualizează aura transfiguratoare care învăluie, de fapt, o persoană. O dată cu aceasta, dorul înseamnă o acută simţire a insuficienţei sau a imposibilităţii vieţii în singurătate. Dorul e o tensiune a fiinţei tale, spre cel dorit. E

sensibilitatea potenţată faţă de forţa atractivă a altei persoane, faţă de căldura ei, care te scoate din atmosfera de gheaţă a singurătăţii. în dor te descoperi (ară să te realizezi. în el aştepţi prezenţa persoanei dorite ca să te realizezi.

Te doreşti mai mult după persoana cu care ai realizat mai înainte o comuniune îndelungată, pentru că în acea comuniune s-a descoperit căldura ei ca atmosferă necesară a existenţei tale. Simţi fiinţa dorită ca un fel de casă ontologică a existenţei tale, ca un fel de centru de gravitate pentru fiinţa ta, ca o condiţie a existenţei. Până eşti departe de ca n-ai odihnă, eşti pe drumuri. Prin dor vine până la tine, de la distanţă, adierea căldurii familiare a persoanei cu care ai fost în comuniune. Dorul te cheamă lângă ca. Prin dor trăieşti necesitatea ca comuniunea de mai înainte să sc actualizeze din nou, în mod deplin, prin prezenţa persoanei dorite lângă tine. Simţi necesitatea să ai căldura ci lângă tine şi nu numai de la distanţă, ca o dovadă sau ca un semn văzut al iubirii ci. în dor te duci cu gândul şi cu simţirea lângă persoana iubită. Dar, în acelaşi timp, în dor manifeşti trebuinţa ca să te duci în carne şi oase la ea şi ea să vină la tine în carne şi oase. în dor sc manifestă simţirea prezenţei reciproce nedepline prin gând şi trebuinţa prezenţei reciproce depline.

Dorul răsare din comuniunea deplină realizată înainte şi din conştiinţa persistenţei acestei comuniuni, dar a neputinţei ei de a se manifesta deplin. Dorul e comuniunea virtualizată în tendinţa de a sc reactualiza. Dorul prelungeşte comuniunea trecută în dimensiunea interioară a comuniunii şi menţine pe cei ce se doresc în această dimensiune, dar pe fiecare în acelaşi timp, în mod separat, în dimensiunea exterioară, dar cu durerea de a nu putea manifesta comuniunea lor în exterior. Dacă relaţiile sociale formale reprezintă

trăirea în exteriorul interuman, în afara dimensiunii interioare, dorul reprezintă trăirea exclusivă în interiorul interuman, în neputinţa actualizării ci exterioare.

Interiorul acesta e preţuit de cei ce au simţ pentru el. Poporul român arc un dezvoltat simţ pentru el. Interiorul acesta reprezintă celălalt tărâm al umanităţii reale. Făt-Frumos, ca reprezentant al poporului român, aflător în dimensiunea exterioară, o duce pe aceasta în celălalt tărâm, căci acolo găseşte pe frumoasa Ileana Cosânzeana, partenera comuniunii profunde, ca să realizeze cu ea şi comuniunea pe tărâmul exterior, căci abia aici poate realiza cu ca cununia convieţuirii depline. Dar venirea lor la comuniunea pe tărâmul exterior e îngreunată de tot felul de piedici.

Călătoria plină de peripeţii şi de primejdii a lui Făt-Frumos în căutarea Ilenei Cosânzene este o călătorie a dorului după fiinţa cu care s-a aflat mai înainte şi continuă să sc afle în legătura iubirii, dar anumite împrejurări împiedică manifestarea ci în planul relaţiilor văzute. El călătoreşte pentru a o găsi şi pentru a o aduce de pe tărâmul relaţiei interioare a dorului, pe tărâmul relaţiei exterioare depline. El o caută, ca îl aşteaptă. Iar după ce se întâlnesc, doboară toate piedicile care-i împiedică de a reveni pe terenul comuniunii văzute, într-o consimţire şi împreună-lucrare deplină.

Despărţirea în planul văzut s-a datorat unei greşeli a unuia dintre ci sau a amândurora, sau intervenţiei unei forţe duşmănoase. Această despărţire declanşează dorul şi căutarea, şi aşteptarea reciprocă, şi toate oboselile, şi luptele, pentru a face posibilă trecerea de la comuniunea pur interioară la comuniunea deplină în planul relaţiilor exterioare

Nu s-ar putea spune că avem aci, într-o formă populară, mitul platonic (de influenţă hindusă) al căderii dintr-o pleromă (plenitudine) anterioară a iubirii sau a unităţii în urma unei plictiseli de ea, şi întoarcerea din nou în ea, ca să-i urmeze o altă întoarcere. Iubirea anterioară n-a fost perfectată într-o nuntă; întoarcerea pe tărâmul relaţiilor văzute se încoronează prin nunta iubirii perfecte şi definitive.

Dorul pe care-l trăieşte atât de intens poporul român e pricinuit de imperfecţiunea oricărui început, dar şi de imperfecţiunea condiţiei noastre pământeşti. Poporul român aspiră prin dor şi încearcă să realizeze prin înlăturarea despărţirii comuniunea finală perfectă între cei temporar despărţiţi Făt-Frumos, fiul de împărat, se căsătoreşte în bucuria universală a întregii ţări, a întregului cosmos, cu Ileana Cosânzeana, pentru o fericire fără de sfârşit. Iubirea sau comuniunea nu se termină printr-o moarte a perechii, ca în Tristan şi Isolda. Nu se termină nici cu plecarea definitivă a unuia dintre parteneri, ca plecarea lui Lohengrin, care face acest gest pentru că a trebuit, împotriva voii lui, să sc descopere soţiei sale. Pentru poporul nostru, această ţinere sub acoperământ a identităţii proprii de către un partener în iubire e de neconceput, fiind contrară comuniunii iubirii şi luminii în care trebuie să sc afle iubirea. Sc dezaprobă şi în unele basme ale noastre descoperirea partenerului, dar numai când ca e forţată prematur de celălalt, înainte de a sc fi realizat o desăvârşire în iubire şi în înţelegere; iar despărţirea provocată de ea sc repară prin oboselile şi sacrificiile1; impresionante, însufleţite de dor ale partenerului care a forţat despărţirea.

Despărţirea stârneşte dorul, care augmentează iubirea, şi dorul se stâmpără în nunta finală. Dorul nu numai că reface comuniunea

iniţială, ci o desăvârşeşte. într-o piesă de teatru a lui Vasile Voiculescu, feciorul de voievod valah, jignit de logodnica lui, o principesă bizantină, pleacă. Dar ea, pornind după el plină de dor, după multe oboseli şi primejdii reuşeşte să-i regăsească, şi iubirea lor maturizată prin dor şi, devenită neclintită, sc încheie în nuntă sau în unirea perfectă şi definitivă.

Dorul e un intermezzo, nu o stare definitivă. Nu se poate concepe nici permanentizarea lui, neîncheiată prin unirea deplină, nici stingerea lui şi împăcarea cu eterna despărţire. Dorul ca un chin nesfârşit şi-ar pierde rostul lui de tensiune, iar dorul care s-ar stinge şi-ar pierde din marca lui importanţă în viaţa poporului nostru.

Sigur că sunt şi doruri care se sting, şi cei ce se doresc îşi găsesc, după o vreme, alţi parteneri în iubire. Dar aceasta se întâmplă numai în cazul unei iubiri care nu s-a consolidat, n-a prin rădăcini adânci. Dorul soţilor despărţiţi, al copiilor şi al părinţilor nu se stinge până nu e satisfăcut prin reîntâlnire. Şi cei ce au acest dor nu pot concepe că el va rămâne nesatisfăcut. „Am să mor cu dorul lui”, „mă duc cu dorul lui în mormânt14 spune mama care-şi dă seama că nu sunt perspective de a-şi revedea fiul înainte de moarte, afirmând prin aceasta că dorul nu o va părăsi nici când va muri. Dar când are perspectiva de a-l mai vedea, zice: „Dorul lui mă ţine în viaţă”. Dorul soţilor care a trebuit să sc depărteze unul de altul pentru o vreme nu se stingea în trecutul poporului nostru printr-un divorţ acceptat cu inima uşoară, cum sc întâmplă azi. Aceasta e o dovadă spre comuniunea adâncă, care îi lega pe soţi în concepţia poporului nostru.

Omul occidental nu are un cuvânt pentru trăirea acestei legături care persistă atât de puternic, chiar când partenerii sunt la

distanţă. Aceasta pentru că nu are trăirea atât de intensă exprimată de acest cuvânt, întrucât, datorită individualismului său, nu realizează comuniunea adâncă pe care o trăieşte poporul român. Iar omul afro-asiatic nu arc acest cuvânt, poate pentru că arc sentimentul confundării cu toate, deci şi cu cei iubiţi, chiar dacă sunt la distanţă.

Tăria acestui sentiment al comuniunii care persistă chiar în condiţia depărtării spaţiale o manifestă poporul nostru în mulţimea cântecelor de dor. Cântecele acestea sc numesc în acelaşi timp cântece de jale, căci în dor e o tristeţe, e o jale.

Cântecul de dor şi de jale e cântat de român când e singur. Cântarea lui în cor e pentru spectacol, nu din pornirea spontană de a da glas dorului real. Germanul nu cântă când e singur. Pentru cl, cântarea e un lucru organizat, un cor, o chestiune ritmic-estetică şi de distracţie. El cântă solo în cor, pentru același efect armonic estetic. Rusul cântă şi singur, cântă şi în cor, cu toţi, sau solo. Când cântă în cor, cu toţi, sau solo, urmăreşte efectul armoniei şi al puterii care depăşeşte persoana. Căci solo lui e depersonalizat prin încadrarea precisă în ordinea armoniei. Grecul şi reprezentanţii popoarelor mediteraneene cântă când sunt singuri, dar cântecele acestea n-au în ele nostalgia dureroasă a dorului, ci sunt prea declamatorice ca să exprime acea nostalgie. Dar lucru ciudat: în cor, românul nu cântă solo, ci cântă cu toţi, dar într-un mod că sc aude vocea fiecăruia fără să se piardă armonia. Românii cântă pe rând când cântă împreună, dar nu solo, adică acompaniat de cor. Cântă împreună pentru bucuria de a fi împreună, Iară să se piardă într-o armonie impersonală. Umanul e mai mult decât armonia impersonală. Sau cântă pe rând, pentru a se remarca fiecare, modulând fiecare într-un chip propriu o cântare comună. Românul e personal în cântecul dorului şi în

cântecul executat în comun sau pe rând, dar persoana e legată de celelalte persoane.

Dorul românesc stă în legătură cu personalismul comunitar al poporului nostru şi, poate, cu al popoarelor din Estul şi Sud-estul Europei, părtaşe la aceeaşi spiritualitate traco- şi slavo-bizantină.

În dor, românul trăieşte faptul că insul singur nu e omul întreg, că e un amputat. El îl poartă pe celălalt în sine, chiar în absenţa lui, îl poartă într-o prezenţă absentă sau într-o absenţă prezentă, cum simte ciungul mâna tăiată la locul ci sau durerea unui deget la locul la care cl nu mai este, într-o prezenţă absentă.

În dor, românul trăieşte structura dialogică a fiinţei sale, adresând cuvântul fiinţei iubite şi auzindu-i răspunsul; trăieşte faptul că nu poate exista fără acest dialog, că nu poate ieşi din acest dialog, dar, în acelaşi timp, trăieşte durerea că dialogul nu sc realizează decât într-o lume a umbrelor.

În dor, singurătatea e populată ca de o umbră de persoana iubită sau ca de nişte umbre de persoanele iubite, ca de nişte schiţe ale realităţii lor, dar nu ca de nişte schiţe desemnare cu voia, ci ca de nişte schiţe care se ivesc şi stăruiesc peste voia celui stăpânit de dor.

Nu ştim dacă omul poate realiza o singurătate absolută, lipsită chiar şi de aceste schiţe spirituale ale realităţii ce se impun obiectiv în orizontul lui. Interiorul omului golit de orice preocupare de oameni e umplut de stafii. într-o astfel de singurătate e posibil să i se arate omului umbra Satanei, atrasă de golul înfricoşător, vecin cu neantul, aducător de nebunie şi de sinucidere, cum s-a arătat lui Ivan Karamazov. Căci o astfel de singurătate e semnul lipsei oricărei iubiri în trecut şi în prezent. într-o astfel de singurătate i se impune unui individ în mod acut şi persistent întrebarea: La ce mai trăiesc cu şi

care este rostul existenţei mele? în orizontul acestei singurătăţi absolute se trăieşte ceea ce sc cheamă urâtul, golul îngrozitor. Este o singurătate care înspăimântă într-un mod indescriptibil. Parcă totul sare la tine. Chinul urâtului nu poate li suportat multă vreme. Desigur, ne gândim la un grad intens al urâtului. Căci cl are diferite grade.

E foarte semnificativ faptul că urâtul, în înţelesul de singurătate fără nici o lumină, e exprimat prin acelaşi cuvânt care indică contrarul frumosului, al omului frumos. Iar în cântecul popular, urâtul, în acest înţeles, indică pe omul tăcut sau pe omul care nu spune cuvinte frumoase, ci cuvinte grele, aspre, adică nu comunică o căldură sufletească, pe omul cu care nu poţi realiza o comuniune. El te lasă să te scufunzi în golul existenţei, să fii cuprins de sentimentul lipsei de rost şi de consistenţă a existenţei.

„Urâtul din ce-i făcut?
Din omul care-i tăcut.
Ce i-ai zice, el tot tace;
Vezi urâtul cum se face."

Dimpotrivă, dragostea se naşte din comunicabilitate sau produce comunicabilitatea:

„Dragostea din ce-i făcută?
Din omul cu vorbă multă.
Zice una, zice alta,
Şi dragostea iacă-i gata."

Astfel, poate exista singurătate sau urât în societatea cuiva; când cineva ţi-c urât, nici nu-ţi vine să-i vorbeşti. Societatea unui astfel de om îţi deschide şi mai mult hăul singurătăţii.

Boala urâtului e gravă, mai ales că nu e un dor care-ţi umple sufletul de chipul persoanei dorite. Dorul e un remediu împotriva urâtului, pentru că întreţine o nădejde. Singurătatea e un urât chinuitor când nu e luminată de nici o speranţă, de nici un dor.

Poporul român sc dovedeşte - prin groaza de urât sau de singurătate şi prin trăirea intensă a dorului ca remediu al urâtului sau al singurătăţii absolute - un popor al comuniunii. în dor, o persoană trăieşte valoarea eternă a persoanei iubite. Ea e departe, dar n-a încetat să existe cu totul.

6. OMENIA

Noţiunea românească a omeniei e tot aşa de greu de definit ca şi noţiunea dorului. Ea nu e noţiune livrescă şi deci uşor de definit cum este cca indicată de cuvântul german *Menschlichkeit*, sau *menschlich*, sau de cel francez *humain*. Cuvintele germane *Menschlichkeit, menschlich* se apleacă spre ideea de milă, având un sens apropiat de *barmherzigkeit*. Iar cuvântul francez *humain* arc, de asemenea, aproape numai un înţeles sentimental. Grecii nu au un derivat de la *anthropos* încărcat de bogăţia de sensuri a cuvântului românesc şi nici slavii nu au un derivat de la *celovek*, care să afirme echivalentul omeniei.

Numai poporul român a creat de la om un derivat încărcat de tot idealul spre care trebuie să tindă omul; numai poporul român a văzut în om această potenţă de supremă calitate, care poate exista în

lume. Este o mare idee despre om implicată în noţiunea omeniei; în noţiunea omenie e dată omului o ţintă pe care nu i-o dă nici o concepţie filosofică şi gândirea nici unui popor. *Übermensch* al lui Nietzsche e ultima concluzie a seniorului feudal nepăsător la ceilalţi oameni. Dar mai este acest *Übermensch* „om”? Nu este cl cu mult mai prejos de realitatea omului adevărat? Nietzsche ia în bătaie de joc noţiunea de om. *Menschlich, all zu menschlich* înseamnă o fiinţă umană demnă de dispreţ, care se împacă cu toate formele de compromis şi de slăbiciune. *Übermensch* înseamnă cavalerul capabil de. fapte mari, de acte mari, ebluisante, pentru a . fi urmat de toţi pe această calc. Dar care e rostul acestor acte nu ni se spune, Se urmăreşte un fel de putere pentru putere.

Omenia românească are multe sensuri; ea e prezentă în mod difuz într-o mulţime de însuşiri ale poporului, român. E un nume general pentru toate relaţiile cinstite, atente, sincere, înţelegătoare, lipsite de gânduri de înşelare a semenilor. A ‚fi „om de omenie” înseamnă a fi om adevărat, a fi realizat adevăratele calităţi de om. Omenia înseamnă frâna în calea tuturor pornirilor care coboară pe cineva de la treapta de om. Omenia e graniţa între om şi animalul inconştient sau fiara. Înseamnă a nu fi „porc de câine”, adică obraznic ca un porc sau rău ca un câine, sau amândouă; înseamnă a nu fi „lepră” de care oamenii trebuie să se ferească, pentru că aduce o molimă în viaţa lor. „Un câine de om” indică pe cineva care nu mai e om sau care nu mai are din om decât capacitatea de a manifesta cu mai multă abilitate cruzimea câinelui. „Om de omenie” nu-i., o însuşire posibil de practicat în izolare, ci e o relaţie cu ceilalţi, e relaţia normală a omului cu semenii săi. Omul nu e om decât în relaţia normală cu semenii săi. Omenia . e contrarul

individualismului, al nepăsării de,ceilalţi, e contrarul chiar, al unui individualism prin care nu s-ar fi urmărit interese egoiste, ci simpla nepăsare faţă de ceilalţi sau afirmarea de putere gratuită în stil nietzscheian. „Mă omenesc” faţă de cineva înseamnă că îi acord atenţiune şi cinstire aceluia, mă feresc să-i tratez într-un mod grosolan, aşa cum ar merita, poate.

Aceasta nu înseamnă că omenia trebuie să fie lipsită, .de putere. Dimpotrivă, celui ce vrea să ţină în frâu egoismul sau chiar individualismul dornic de acte care uimesc»'dar, nu folosesc nimănui, i se cere o mare putere. Dar o şi mai mare putere i se cere celui ce adaugă la această frână a egoismului sau a individualismului nepăsător sau dornic de acte uimitoare, dar nefolositoare, efortul de a-şi trăi viaţa cu un folos pentru alţii, în slujba altora.

Au fost şi la noi unii care au depreciat noţiunea românească de omenie, pornind de la dispreţuirea nietzscheiană a omului. Ei au văzut în omenie un fel de mulţumire cu existenţa cenuşie, umilită, un fel de cerşire de milă şi de iertare pentru faptul de a exista şi de a incomoda în oarecare fel pe cineva. Sensul acesta minor al omeniei ei I-au dedus din expresii ca „un biet om de omenie”, „oameni suntem”.

Nu s-a remarcat însă că atribuindu-se în mod greşit un caracter general expresiei „un biet om de omenie”, s-a admis implicit că a fi om de omenie înseamnă a accepta situaţia de „biet” om, deci cel ce vrea să scape de această situaţie trebuie să folosească metodele necinstite şi exploatatoare ale neomeniei, prin care ceilalţi au scăpat de situaţia de „bieţi” oameni. Dispreţuindu-se „omenia” acestui biet om, nu s-a băgat de seamă că se adresa acestuia invitaţia de a renunţa la omenie, de a se folosi de aceleaşi metode necinstite şi tâlhăreşti ale

celorlalţi pentru a realiza un om superior, chipurile, omului de omenie.

Se pune deci întrebarea: în afară de alternativa „biet om de omenie11 sau om necinstit nu mai există, în concepţia poporului nostru, nici o altă posibilitate? Nu poate exista un om de omenie care să nu fie un „biet” om în raport cu ceilalţi?

Poporul nostru n-a generalizat expresia „biet om de omenie”. Aceasta a folosit-o uneori numai pentru a stigmatiza un mediu care are ca rezultat că un om de omenie trebuie să se afle în situaţia unui „biet” om. Faptul că poporul nostru n-a generalizat însă această expresie dovedeşte că în realitate există oameni de omenie fără a fi bieţi oameni, că deci trebuie renunţat la omenie pentru a scăpa de situaţia unui „biet” om. Chiar în folosirea ei negeneralizată expresia „un biet om de omenie” cuprinde nu atât o notă de dispreţ pentru an om de omenie, cât o incriminare a unei nedrepte orânduiri sociale, care face posibil ca un om de omenie să fie un „biet om”.

Depinde apoi de cine foloseşte expresia alegerea unuia dintre cele două sensuri posibile ale ci. Un om cinstit o foloseşte indignându-sc pentru situaţia de „biet om”, în care e ţinută omenia cuiva; un imoral o foloseşte cu o notă de dispreţ pentru acest „neajutorat” „biet om de omenie”.

„Omenia” nelegată de starea de „biet om” a fost posibilă mai ales în trecutul mai îndepărtat, când în general majoritatea oamenilor din sat, dacă nu toţi, erau cinstiţi. în timpul mai nou, înmulţindu-se şmecherii şi înşelătorii, cel ce refuză metodele acestea poate deveni uşor un „biet om”.

Dar aceasta ne arată şi calca de ieşire din această situaţie: să luptăm pentru a ridica din nou din punct de vedere moral nivelul general al societăţii.

Era de egalizare socială pe care o trăim a redus distanţa socială şi materială dintre oameni, adică dintre oamenii care apar ca „bieţi oameni” faţă de alţii, care nu sunt în această situaţie. Prin aceasta astăzi e mai uşor ca omenia să nu mai ţină pe cineva în situaţia inferioară ‚de „biet om”, în comparaţie cu alţii, care sunt deasupra acestei stări prin neomenia lor.

în general, „a fi om de omenie” înseamnă a şi lupta pentru omenie, a lupta prin ruşinarea şi mustrarea celui care practică acte de neomenie; e o luptă care pentru a rămâne luptă a omului de omenie trebuie să fie bazată totdeauna pe exemplul personal. Căci omenia nu implică numaidecât o blândeţe pasivă, ci o blândeţe care, folosind şi asprimea, îşi arată la sfârşit iertarea pentru cel care a fost ajutat să se elibereze din neomenie.

Omenia e un respect, o sfială de om, o ruşine de om de a fi necinstit cu el şi cu toţi, dar nu de . cei ce şi-au întinat frumuseţea umanităţii cu o murdărie morală. Pe aceştia i-a . dispreţuit poporul nostru şi i-a doborât fie prin lupta directă, ca în cazul lui Făt-Frumos, fie, când nu s-a putut prin lupta deschisă, prin păcăleala care I-a privat pe individul lipsit de omenie de avantajele lui dobândite prin neomenie şi I-a făcut de râsul lumii.

Omenia ca respect de om se acoperă în parte cu dreptatea, iar neomenia, cu nedreptatea. Dar cu o nedreptate care nu e identică totdeauna cu respectul legii date, căci şi legea poate fi nedreaptă, poate favoriza situaţii avantajoase pentru unii şi dezavantajoase pentru alţii. Prin omenie un om se comportă faţă de alt om ca faţă de

un egal al său în umanitate, ca faţă de un participant la umanitatea sa proprie. Dincolo de legi, raportul de omenie e un raport de la om la om, ca între părtaşii aceleiaşi umanităţi nu într-un mod strict separat, ci oarecum comun. De aceea, omul de omenie consideră suferinţa şi jignirea semenului său ca o suferinţă şi ca o jignire proprie, pentru că atinge o umanitate care este şi a lui. Prin omenie, cel ce respectă pe altul respectă o umanitate pe care o poartă şi el. „A se omeni” faţă de altul, pe care prin aceasta „îl omeneşte”, înseamnă a-şi descoperi şi a respecta propria umanitate, descoperind-o şi respectând-o pe a altuia, sau a se ridica la nivelul propriei umanităţi, ridicând-o pe a altuia. Manifestând omenia mea, dovedesc că am descoperit pe celălalt în umanitatea lui; descoperind umanitatea altuia nu se poate să nu mă ridic la umanitatea din mine. Printr-un singur act descopăr umanitatea din amândoi. Este o singură umanitate în amândoi, deşi e purtată de două subiecte. Prin omenie ne-am descoperit comuniunea în umanitate. în felul acesta nu poate deveni cineva om decât în măsura în care descoperă pe ceilalţi oameni ca oameni şi-i tratează ca oameni. Sunt om în solidaritate cu ceilalţi. încercând să cobor pe altul de la treapta de om, mă cobor pe mine; ridicându-1 pe altul în conştiinţa şi comportarea mea la starea de om, m-am ridicat pe mine. Realitatea „om” este astfel o realitate corelativă. Posibilitatea mea ca om e legată de grija de alţii.

Dacă după momentul unui act de neomenie a reacţionat în mine umanitatea pe care o port, datorită unei suferinţe provocate altuia, mă ruşinez faţă de umanitatea mea, ruşinându-mă faţă de umanitatea lui, pentru că în esenţă umanitatea lui e umanitatea mea. Mi-e ruşine că n-am fost om, pentru că nctratându-1 pe celălalt ca om, degradându-1 pe el ca om, m-am degradat pe mine. Mi-c ruşine

de un act prin care am jignit deodată umanitatea lui şi umanitatea mea. Dacă aş exista numai eu, nu mi-ar fi ruşine de degradarea umanităţii mele. Umanitatea e dată în mai multe persoane, pentru ca în felul acesta să pot simţi ruşine şi faţă de mine jignind pe altul; pot simţi ruşine pentru jignirea umanităţii melc, întrucât am jignit-o în persoana altuia. Omenia este, astfel, o sensibilitate la umanitatea comună, care nu se lasă uşor şi total înăbuşită, care reacţionează,'în primul rând, din mine. Umanitatea mea persistă chiar dacă mă silesc să o înăbuş. Persistă şi reacţionează la actele mele de înăbuşire a ei prin comportarea mea neomenoasă faţă de altul. Omenia este sensibilizarea umanităţii din mine şi descoperirea unităţii dintre ea şi umanitatea celuilalt. Umanitatea fiind comună diferitelor subiecte umane, îşi afirmă şi îşi activează unitatea prin sensibilitatea manifestată în relaţia dintre subiectele care sunt purtătorii aceleiaşi umanităţi.

De aceea, „dreptatea” pe care o implică omenia este nu numai o stare de egalitate exterioară între două ^subiecte despărţite, ci şi o relaţie sau o comunicare afectivă între purtătorii comuni şi deci egali ai aceleiaşi umanităţi. Poporul român manifestă, prin sensibilitatea particulară la ceea ce se cheamă omenie, o sensibilitate deosebită la comuniunea în umanitate. Umanitatea, în el şi-a păstrat într-un mod deosebit de accentuat sensibilitatea comunicantă, sensibilitatea ca mijloc de activare a unităţii sau a comunităţii umanităţii în subiectele diferite în care este ipostaziată.

Poporul român, punând omenia ca sensibilitate a umanităţii la unitatea ei în vârful valorilor imanente, a avut în ea nu numai izvorul tuturor valorilor, ci şi garanţia unităţii, şi prin aceasta a pus un dig puternic în calea individualismului occidental, manifestat fie în

reducerea comunităţii umane la treapta unei societăţi subordonate autorităţii externe a unei conduceri infailibile, fie prin acceptarea haosului de opinii, de ideologii şi de tendinţe contradictorii, cu încercarea de, a păstra o oarecare unitate în planul politic, prin aritmetica democraţiei.

Omenia reprezintă pentru poporul român trezvia deosebită la umanitate şi la comuniunea în umanitate; reprezintă activarea acestei comuniuni în umanitate; reprezintă conştiinţa umanităţii şi a comunităţii în ea ca valoare supremă imanentă şi criteriul oricărei valori. Dar aceasta înseamnă că în umanitate şi în comunitatea în ea este străvezie şi eficace adâncimea ultimei taine a existenţei.

Expresia „oameni suntem" poate însemna, de fapt, o îngăduinţă reciprocă, condamnabilă a unor greşeli vrute sau nevrute, când e folosită înainte de săvârşirea acelor greşeli. Dar când este folosită după săvârşirea lor, poate însemna şi o înţelegere care se abţine de la o implacabilă condamnare a celui ce a greşit, chiar dacă cel ce acordă această înţelegere n-a greşit în acelaşi fel. în acest caz, expresia manifestă conştiinţa neputinţei omului de a se menţine într-o absolută impecabilitate. Se manifestă şi în aceasta o sensibilitate a comunităţii în umanitate cu celălalt.

Dar expresia „oameni suntem" arc şi o formă inversă: „doar suntem oameni", adică ai încredere în mine, căci sunt om, căci suntem oameni şi de aceea „vorba-i vorbă"'. „Om": în această expresie înseamnă fiinţa cea mai vrednică de:încredere..

Deci calitatea de om îl obligă pe cineva. Altfel, cade din calitatea de om.

Cuvântul omului trebuie să fie mijlocul de autoangajare neclintită. Oamenii sunt fiinţe legate între ele printr-o comunitate şi

într-un respect reciproc nu numai prin simţire, ci şi prin voinţă. Numai respectând pe celălalt ca om sunt şi cu om. „Om” este o noţiune corelativă: sunt om întrucât eşti şi tu om pentru mine, suntem oameni împreună. Aceasta e o calitate dată, dar şi o înaltă obligaţie reciprocă, cea mai înaltă obligaţie reciprocă pentru a menţine sau actualiza calitatea celei mai înalte fiinţe imanente, pe care o reprezentăm fiecare şi cu care avem de a face. Calitatea aceasta nu se menţine şi nu se actualizează printr-o comportare moleşită, ci printr-un efort continuu, care reprezintă cel mai încordat eroism moral; n-ai fost „om” când n-ai sărit în apărarea semenului tău, cu mari riscuri pentru interesele tale sau chiar cu primejduirea vieţii tale.

Este evident că a fi „om” include o largă gamă de stări şi de comportări, de la înţelegerea afectuoasă a greutăţilor şi chiar a greşelilor semenului, până la cea mai lucidă intuire şi severă împlinire a îndatoririlor morale faţă de acela.

„A fi om la locul lui” exprimă mai mult această severitate faţă de sine însuşi în împlinirea îndatoririlor faţă de semenul propriu sau faţă de colectivitatea din care face parte. Aceasta persistă în calitatea de om, nu cade din ea. Rezultă că nu e un lucru uşor a fi „om”. Acelaşi înţeles, cu accentuarea unei note de curaj, e cuprins în expresia „cutare a fost om odată, adică a pus în relief accentuat umanitatea lui, cum nu se prea întâmplă la tot pasul.

În raport cu aceste ultime expresii, s-ar părea că „omenia11 pune mai mult în relief nota sentimentală a umanităţii, respectul şi blândeţea faţă de altul, cu ferirea de a face rău, de a nedreptăţi pe altul, câtă vreme „neomenia” ar. exprima în ea însăşi „cruzimea”, desconsiderarea, călcarea în picioare a celorlalţi. Dar având în vedere că pentru respectul, înţelegerea, menajarea

afectuoasă a altuia e necesară o înfrânare a egoismului propriu, omenia include şi o notă de eroism moral. Totuşi, se poate conchide că ceea ce sc accentuează în mod deosebit prin „omenie” e nota afectivă, pe când în expresiile „om la locul lui”, „a fi om odată”, se accentuează mai mult conştiinţa severă a propriei datorii faţă de alţii. însă ultimele expresii implică şi înţelesul celei dintâi, precum şi viceversa.

Se poate spune deci că prin valoarea imanentă supremă pe care poporul român o acordă „omeniei” şi „omului”, el manifestă umanismul său profund şi prezent în toate stările sale sufleteşti şi în toate atitudinile sale, am zice în toată fiinţa sa.

E un umanism prin care cunoaşte şi recunoaşte intelectual şi afectiv valoarea omului ca cea mai înaltă valoare imanentă şi se angajează cu sever eroism moral în respectarea şi promovarea ei. E capacitatea intuiţiei lucide şi afective a acestei valori, ceea ce-i mai mult un program intelectual şi moral.

7. OSPITALITATEA, RAPORTURILE CU STRĂINII ŞI CONŞTIINŢA PROPRIEI VALORI

Ospitalitatea este o trăsătură caracteristică unanim recunoscută a poporului român. în ea se manifestă aceeaşi umană deschidere spre om, aceeaşi tendinţă spre comuniune, care se manifestă în omenie şi în dor. Ospitalitatea e omenia manifestată faţă de străini. Prin ea, românul descoperă îndată umanul în străin şi-şi descoperă umanul

propriu faţă de străini. Prin ea, românul depăşeşte graniţa de familie, de sat, de neam, plasându-se în umanul pur şi simplu, în umanul universal. „E suflet de om”, spune când cel găzduit e sărac, e necăjit. S-ar zice că e o bucurie şi o uimire pentru el să descopere că umanitatea se întinde dincolo de graniţele familiei, satului, naţiei proprii.

Ocazia de a primi un străin e o adevărată sărbătoare pentru român. El zâmbeşte de câte ori întâlneşte un om, confirmând sentimentul de sărbătoare produs de orice întâlnire, sentimentul de intrare în zona realităţii celei mai minunate care este un alt om, sentimentul că nu e singur. Dar sentimentul de sărbătoare este trăit de el cu o deosebită intensitate, cu ocazia ospitalităţii pe care o oferă unui străin. Căci această ocazie e intrarea uimită într-o zonă nouă a minunatei realităţi umane. Românul se întrece cu această ocazie în a-şi deschide umanitatea sa şi în a-l face pe celălalt să se deschidă.

Uneori atenţia şi respectul faţă de străini e aşa de mare, că cei din rudenia, din satul, din neamul propriu se simt puşi pe al doilea plan. Uneori această atenţie a românului faţă de străini dă chiar impresia că este stăpânit de un complex de inferioritate faţă de ci. Un tânăr revenit învăţător în sat nu-i atât de respectat ca unul venit din altă parte. Fapt e că în străin românul vede o umanitate nouă, împrospătată; străinul reprezintă o varietate mai accentuată în orizontul său uman. Părutul complex de inferioritate s-ar putea să nu fie altceva decât o sete de a-şi împrospăta experienţa umanului, de a lărgi experienţa lui de umanitate cu noutatea pe care o aşteaptă de la străin.

Dar în aceasta delicată atenţie faţă de străini e amestecat şi un anumit sentiment de protecţie a unui om care e rupt din ambianţa lui

obişnuită, care se află dintr-o dată singur,.şi oarecum neajutorat într-un mediu neobişnuit pentru el. Faptul acesta va face ca umanul românului să devină deosebit de sensibil, de milos. Şi tot faptul acesta face ca românul să fie oarecum mândru că poate îndeplini cu cinste îndatoririle ospitalităţii. El simte că se pune prin aceasta oarecum în evidenţă în faţa alor săi şi în faţa străinului, că se pune, în evidenţă prin generozitatea sa umană.

De aceea, pe teritoriul românesc s-au aşezat totdeauna mulţi străini. Românul s-a obişnuit încă din vremea migraţiei popoarelor cu faptul acesta. Şi străinii au trăit bine pe acest teritoriu printre români, s-ar putea spune că chiar mai bine decât marea majoritate a românilor.

Totuşi, chiar considerentele menţionate arată că, atenţia, deosebită faţă de străini nu poate fi categorisită simplist, ca un complex de inferioritate. împotriva acestei interpretări pledează, între altele, faptul că românul, cu toată atenţia ce o ,acordă străinului, sesizează la el şi o notă care alimentează hazul;său faţă de el. „Anecdotele” culese de Theodor Speranţia. exemplifică această afirmaţie. Hazul acesta nu e provocat numai de situaţia stingheră în care străinii, neadaptaţi complet ca limbă şi ca comportare mediului românesc, se înfăţişează în acest mediu, ci şi de străinii aflaţi la ei acasă, între care românul ajunge uneori. Capacitatea românului de a surprinde la alţii nota umoristă în general se manifestă cu mult mai copios, faţă de străini. Aceştia stârnesc hazul nu. atât prin nota individuală caracteristică, cât prin nota naţională caracteristică.

Se poate; spune că atunci când se află el; între străini, românul cultivă hazul ca un sentiment de superioritate,pentru a se apăra de gândul unei inferiorităţi faţă de ei. Hazul îmbinat cu acest sentiment

se activează în el faţă de străinii aflaţi pe teritoriul său, mai ales când aceştia „îşi iau nasul la purtare”, când „i se urcă în cap”, vrând să se comporte ca nişte stăpâni. Atunci, hazul în raport cu străinii devine muşcător; atunci, hazul acesta îngroaşă nota specifică a naţiei lor până la caraghios. Protestul împotriva acestor străini care vor. să conducă şi să exploateze poporul român, nea vând nici un drept să, facă aceasta, este exprimat prin expresiile „venetici”, „venitură”. Uneori, protestul acesta s-a dezvoltat în adevărate revolte. Dar e semnificativ că aceste expresii nu le foloseşte poporul român pentru neamurile de veche aşezare pe pământul românesc. Iar până când străinii „stau la locul lor” şi se află într-o situaţie de oameni care au lipsă de o anumită protecţie, hazul are caracter de umor înţelegător. Cele două forme de haz (cel muşcător şi cel înţelegător) arată într-un mod indubitabil că românul, nu trăieşte un complex de inferioritate faţă de străini, ci că el e conştient, de valoarea neamului său şi a sa proprie, ca membru al lui.

Străinul de veche aşezare pe teritoriul său sau cel care nu devine arogant i-ajută românului să se cunoască pe sine însuşi şi să constate că nu este inferior. Românul îi recunoaşte calităţile specifice, dar, în acelaşi timp, constată că are şi el calităţile sale. El admiră la acela superioritatea în anumite calităţi, dar vede, în acelaşi timp, că în alte calităţi este superior aceluia. Se sileşte chiar să imite calitățile bune ale aceluia, dar nu le lasă nici pe cele bune ale sale. Românii transilvăneni au împrumutat multe din spiritul gospodăresc-metodic al naţiilor conlocuitoare, dar nu au renunţat la un anumit haz binevoitor faţă de alte trăsături ale lor, cărora le-au opus trăsăturile sale proprii, superioare.

Contactul cu străinii, când aceştia nu devin periculoşi pentru existenţa lui demnă, a fost folosit de poporal român pentru dezvoltarea propriei sale umanităţi, care tinde spic dimensiuni universale.

Poate nici un alt popor nu-i atât de dornic să înveţe de la alte popoare. Această dorinţă degenerează uneori, când românii se află în contact cu un singur popor străin, situat momentan, în vreo anumită privinţă, pe o treaptă superioară, într-o imitaţie dizgraţioasă. Dar, în general, perioada acestei imitaţii e depăşită întotdeauna, şi poporul român se alege cu folosul că a absorbit în sinteza spiritului său original ceea ce a împrumutat de la alt popor în perioada imitaţiei exagerat. Însuşi faptul că imitaţia produce aspecte comice arată că prin comportările împrumutate răzbeşte specificul românesc producând acele efecte comice, atâta vreme cât comportările împrumutate n-au fost deplin asimilate în sinteza românească. Se poate spune deci că comicul, care apare în viaţa unor indivizi sau a unor grupuri din poporul român, se constituie mai ales în perioada trecătoare a nedeplinei asimilări a unor modele străine. Fenomenul nu e unul de respingere principială şi definitivă, ci de imposibilitate de asimilare imediată şi exagerată a împrumuturilor. Remediul pentru ieşirea din comic nu e o cale întoarsă, o respingere a oricărui împrumut, ci o împrumutare treptată, cu măsură.

Aceasta nu pentru a ne asimila treptat altei naţii, pentru a deveni treptat o imitaţie a aceleia. Căci imitaţia fie că e produsul unui proces treptat, fie că e realizată într-un tempo relativ rapid, tot dizgraţioasă rămâne, tot lipsită de interes, tot lipsită de farmecul fenomenului original şi de vitalitatea unei surse creatoare proprii. împrumuturile trebuie făcute treptat, pentru a da posibilitatea sintezei

autohtone să le topească în ea, să le facă de nerecunoscut, să le transfigureze în spirit românesc.

Astfel, aspectul comic care se produce în perioadele de împrumuturi exagerate şi grăbite e şi el un semn al forţei originare a spiritului românesc, de principială nonreceptare a fenomenului imitaţiei exterioare, de alterare caraghioasă a împrumuturilor exagerate.

Poporul român e dornic să înveţe, să împrumute, să-şi lărgească spiritul pe măsura dimensiunii universale. Dar el încadrează totul în originalitatea spiritului propriu. El dă o soluţie proprie raportului între universal şi specificul naţional.

Puţine popoare sunt atât de deschise învăţării de la alţii ca poporul român. Alte popoare se închid în ele însele ca într-o carapace: unele din ele rămânând în ele însele progresează însă în mod uimitor, având o mare putere creatoare (poporul german, poporul francez); altele nici nu primesc de la altele, nici nu progresează prin ele însele. Şi unele, şi altele dacă fac unele împrumuturi aceste împrumuturi le rămân neasimilate interior, ca o anexă exterioară. Dar şi cele care realizează progrese uimitoare prin ele însele rămân într-o anumită simplitate în progresul lor, pentru că rămân, paradoxal, închise pe linia progresivă a spiritului lor exclusiv.

Poporul român e complex la început, şi realizând progresul prin contactul cu alte popoare, prin împrumutarea unora din realizările altor popoare, sporeşte în complexitatea sa, care e prin aceasta mereu originală însă, în acelaşi timp, de o lărgime universală, familiară, de aceea, tuturor popoarelor. Căci potenţele spiritului românesc dezvoltate prin contactul cu multe popoare coincid, în sinteza lor unitară, cu potenţele celorlalte popoare la un loc,

asemenea spectrului solar cu toate culorile. Dar spiritul românesc arc, în plus, faţă de valenţele celorlalte popoare la un loc, forţa de sinteză echilibrată a lor.

Dar despre sensul acestui universalism adevărat, însă în mod fatal neuniformizant, trebuie să vorbim în alt capitol.

8. UNIVERSALUL ÎNTR-O SUPERIOARĂ SINTEZĂ ŞI UMANIZARE

Sufletul românesc e larg deschis spre totala realitate şi spre toate creaţiile spiritului uman de pretutindeni. E deschis spre Occident, dar arc legături şi cu Orientul. Se interesează de tehnică, dar şi de cultura spirituală. Asimilează şi adaptează uşor orice tendinţă literară şi artistică. Vrea să fie la curent cu tot ce e nou în ştiinţă, în tehnică, în gândirea umană. Mulţi dintre români sunt atât de avizi de a fi la unison cu ideile şi formele noi de cultură sau se entuziasmează atât de uşor de ceea ce e nou undeva, că nu mai văd nimic valoros în creaţiile trecute ale spiritului românesc. Desigur însă că în scurtă vreme revin din acest prea exclusiv entuziasm, şi ceea ce au creat sub influenţa noilor idei şi forme apărute în ale părţi se încadrează, poate chiar fără intenţia lor, în spiritul creaţiilor româneşti anterioare.

Spiritul românesc primeşte tot ce capătă undeva o importanţă, dar autohtonizează totul. Se spunea odată de Bucureşti că e Parisul Orientului sau de România că e Belgia Orientului. Afirmaţia era adevărată prin faptul că tot ce se citea la Paris, tot ce se vedea la teatrele de acolo, toate modele din acel oraş, călăuză, în unele privinţe, pentru toată lumea, se citea, se vedea, se imita la Bucureşti.

Aceasta a dus uneori la fenomene umoristice şi a provocat satire usturătoare, ca cele ale iui Caragiale. Se manifesta temerea pierderii esenţei noastre.

Până la urmă, influenţele acestea au avut ca efect doar fecundarea unei literaturi şi culturi proprii. Ceea ce a rămas pură imitaţie a căzut deoparte, în afara râului în continuă creştere a culturii noastre proprii.

Depăşirea simplei imitaţii necreatoare a avut loc atât prin geniul propriu, al poporului nostru, care se manifesta, fără ştirea lor poate, chiar în cei ce creau, stimulaţi de curentele străine, cât şi prin reacţiile ce se produceau în cultura noastră şi care puneau în evidenţă ceea ce este propriu geniului poporului român.

Ne-am folosit de influenţa calvină pentru a introduce limba română în Biserică şi în scrisul nostru, deci pentru a lua ceea ce ne era nouă de folos, nu însă pentru a ne însuşi calvinismul însuşi, cum a remarcat încă Petru Maior; ne-am folosit de iluminism pentru a pune poporul nostru la curent cu cultura contemporană şi a-i ascuţi conştiinţa naţională, nu pentru a ne însuşi un raţionalism individualist, cum au remarcat cercetătorii mai noi ai iluminismului românesc.

Călugării noştri s-au folosit de cunoştinţa de limba greacă, mai accesibilă nouă în perioada fanariotă, pentru a traduce minunate texte de spiritualitate bizantină, dar nu pentru a se delecta cu nuanţele de înţelesuri subtile ale limbii greceşti. Legătura cu Bizanţul a stimulat pictura de o atât de subţire şi autohtonă spiritualitate a picturii mănăstirilor noastre.

Vitrourile bisericilor romano-catolice din Transilvania şi goticul lor timpuriu au stimulat arta originală a icoanelor pe sticlă cu

teme bizantine într-o naivă şi pură executare ţărănească şi delicatele arcade de la uşile vechilor biserici moldoveneşti, adaptate liturghiei bizantine şi atmosferei de comuniune intimă între credincioşii adunaţi în ele.

Eminescu s-a folosit de romantismul german ca de un stimulent pentru a da expresie dorului său transfigurator al fiinţei iubite şi al peisajului românesc, precum s-a folosit de filosofia pesimistă schopenhauriană pentru a da o expresie mai filosofică stărilor de dezamăgire prin care trece iubire»

„Junimea" s-a folosit de influenţa germană pentru a ridica creaţia poetică românească din starea unor efuziuni naive, dar curentele estetismului rafinat al creaţiei poetice franceze sau intuiţiile mai profunde ale poeziei germane au servit ca stimulente pentru a ridica din nou poezia română la treapta unor expresii mai nuanţate ale emoţiilor estetice şi ale intuiţiilor profunde ale existenţei de la nivelul unor forme declamatorice, la care căzuse sub influenţa sămănătorismului (Bacovia, Ion Barbu, Lucian Blaga, Arghezi).

Dar ar fi insuficient să ne mulţumim cu simpla constatare a unei autohtonizări a influenţelor literare, artistice şi culturale de pretutindeni. E necesar mai departe şi să vedem în ce constă aceasta autohtonizare. De abia prin aceasta ni se va dezvălui deplina originalitate a spiritului românesc.

Autohtonizarea românească înseamnă încadrarea influenţelor străine în echilibrul şi în interpenetrarea stărilor sufleteşti bogate şi contradictorii, care constituie dominanta spiritului românesc. De altă parte, chiar prin această însuşire spiritul românesc se face apt să asimileze orientări şi creaţii atât de variate şi de contradictorii.

Dar dacă, acolo unde au apărut, aceste curente şi creaţii reprezintă tendinţe şi manifestări unilaterale extreme,, prin asimilarea lor de către spiritul românesc ele intră în sinteza, şi interferenţa intimă de componente contradictorii şi reciproc atenuate ale lui, intrând ele însele întreolaltă într-o asemenea interferenţă şi sinteză. Sinteza conţinutului, spiritului românesc se lărgeşte prin sporirea lui, câştigă o complexitate mai bogată, mai nuanţată, mai matură, capabilă să actualizeze potenţe mai profunde ale spiritului, sesizări mai fine ale realităţii, experienţe mai profunde ale ei, exprimări mai adecvate ale acestor potenţe şi trăiri actualizate ale lor.

Aceasta înseamnă mai întâi că tendinţele şi curentele de oriunde, intrând în spiritul românesc într-o asemenea sinteză şi osmoză superioară, devin cu adevărat un universal unitar, şi echilibrat, în care nici una dintre ele nu este intolerantă faţă de alta, nu caută să o excludă, nu provoacă stări de exclusivism implacabil. în al doilea rând, aceasta înseamnă că ele actualizează şi dezvoltă o umanitate superioară. Şi în al treilea rând, că ele însele sunt umanizate într-un mod superior, pierzându-şi îngustimea unilaterală şi exclusivist-fanatică.

Umanitatea echilibrată românească se manifestă în comuniunea dintre om şi om, din care răsare dorul şi umorul, înţelegerea umană sau omenia. Orice idee sau ideologie nouă, adoptată cu bucurie de poporul român şi încadrată în sinteza spiritului său, orice direcţie literară sau artistică, dacă e exclusiv intelectuală sau individualistă – şi aşa sunt ideologiile şi curentele occidentale în general -, se imprimă modificată, fiind pusă în slujba duhului de comuniune, de înţelegere mai mult decât raţională, în slujba omeniei, în slujba dezvoltării omeniei. Iar prin aceasta,

respectiva ideologie sau direcţie literară artistică capătă înfăţişarea şi devine expresia unui umanism integral.

Dacă tot ce este unilateral-exclusivist împiedică umanitatea să se dezvolte integral, dar are meritul că pune. în relief un aspect al umanului prea neglijat înainte, spiritul românesc acordându-i cuvenita atenţie, dar încadrându-l în sinteza celorlalte aspecte, slujeşte umanitatea în două feluri: pe de o parte, acceptând punerea în valoare a aspectului uman nesocotit înainte, pe de alta, realizând, amintita încadrare. Umanul întreg e promovat prin aceasta, în mod continuu.

Numai echilibrul promovează umanul integral în mod continuu. El face aceasta întrucât nu ţine în loc dezvoltarea aspectelor lui prin lupta între ele sau a multor din ele prin precumpănirea ce o dă unuia singur, ci foloseşte fiecare ţâşnire a unui nou aspect într-o formă accentuată, ca o revelare a unei noi posibilităţi a acelui aspect, care nu trebuie înăbuşită, ci folosită pentru a actualiza şi celelalte aspecte la treapta <;lor corespunzătoare cu aspectul care a ţâşnit primul cu o forţă nouă.

Dar o face şi prin faptul că lucrând astfel, determină fiecare aspect să se umanizeze, luându-i ascuţişul unilateral sau dându-i omului posibilitatea să înţeleagă toate aspectele fiinţei sale. Iar prin aceasta un astfel de om devine înţelegător al tuturor tendinţelor variate şi contradictorii observate la alţii.

Prin această atenţie acordată tuturor curentelor şi realizărilor umane de pretutindeni şi prin încadrarea lor în sinteza de o deosebită intimitate a spiritului propriu, poporul român realizează un echilibru dinamic, prin care înaintează pe un drum de tot mai adâncă umanizare.

Nu se poate spune că nu realizează şi alte popoare progrese impresionante în istoria lor. Dar ni se pare că progresul multor popoare are un caracter mai mult sau mai puţin unilateral, înaintând pe linia uncia sau alteia dintre însuşirile care le sunt proprii, într-un mod oarecum unilateral. America a realizat progrese uriaşe, dar mai mult pe linia tehnicii. Franţa la fel, dar mai mult pe linia lucidităţii intelectuale şi a eleganţei clare a formelor. Germania tot aşa, dar pe linia unui spirit de organizare metodică şi de aprofundare filosofică a; realităţii. India de asemenea, dar mai mult în intuirea unităţii profunde a realităţii. Poporul englez ţine echilibrul între ideologii, dar nu le sintetizează. Poporul român a realizat şi e chemat să realizeze, într-un echilibru dinamic, o sinteză largă, intimă şi integral umană între toate trăsăturile şi aspiraţiile fiinţei umane, dezvoltându-le pe toate prin folosirea dezvoltării unora sau altora din ele de către alte popoare şi modelându-le pe toate prin intercondiţionarea lor şi prin topirea lor în sinteza românească. El dezvoltă inteligenţa lui folosindu-se, în ultimul secol, şi de vocabularul inteligenţei franceze, dar însufleţind acest vocabular şi deci şi inteligenţa pe care o exprimă, de căldura vechilor sale cuvinte şi de umanitatea sa exprimată prin ele. El dezvoltă spiritul de pătrundere filosofic german, dar umplându-1 de o intuiţie prin. care sesizează profunzimile realităţii dincolo de aspectele lor văzute de spiritul german prea rigid ordonate. El

foloseşte, în timpul din urmă, tot mai mult tehnica în raporturile sale cu natura, dar o încadrează şi pe aceasta în raporturile sale umane cu natura şi cu oamenii.

E un uman mai larg, mai cald, mai profund, care pătrunde toate formele progresului său.

Ni se parc că aceasta este destinaţia poporului român: să păzească şi să dezvolte un umanism de o sinteză şi de o sensibilitate superioară, în drumul de progres pe care are să-l parcurgă împreună cu toate popoarele. Acesta poate fi aportul lui de neînlocuit şi de mare preţ în dezvoltarea umanităţii.

Dar prin sinteza în care diferitele influenţe intră în spiritul românesc, acesta e chemat să reprezinte şi un fel de punte între ele. Dacă în primele secole ale existenţei sale poporul român a fost o punte între romanitate, între traco-daci şi între spiritualitatea creştină bizantină, iar mai târziu între romanitate, spiritualitatea bizantină, slavi şi popoarele germanice din Apus, apoi, din secolul XIX, între spiritualitatea bizantină moştenită şi cultura franco-germană, acum se deschid perspectivele unei intermedieri pe o scară mondială. Spiritualitatea sa traco-romano-bizantină e chemată să intermedieze între cultura occidentalo-americană, cu tendinţa ei de distincţie, de definire, de lipsa de entuziasm etic şi uman, dar prin aceasta ajunsă la un moment de epuizare spirituală, şi între culturile afro-asiatice, încrezătoare în străfundurile indefinite ale realităţii, însufleţite de un marc şi haotic elan vital, care-şi iau forţa din ideea identificării omului cu toate; numai spiritualitatea aceasta, proprie Europei de Est, cu deosebire poporului nostru, poate indica drumul clar şi fecund în acelaşi timp, al unei umanităţi personalizate şi pline de clanul comuniunii. Spiritualitatea noastră poate da Occidentului forţa, iar Orientului claritatea unui adevărat umanism, care să se folosească şi de luciditatea Occidentului şi de clanul generos şi inepuizabil al Orientului.

9. SPIRITUALITATEA STRĂVEZIE ŞI TRANSFIGURA¬TOARE A SATULUI ROMÂNESC

Se cuvine să vedem spiritualitatea satului românesc aşa cum a fost trăită în tot cursul istorici poporului român, spre a încuraja persistarea în ea împotriva ispitelor influenţelor străine care ameninţă să ne desfiinţeze ca neam cu propria noastră fiinţă.

Se cuvine să punem în relief în exponatele ci faptul afirmat direct că poporul nostru s-a născut deodată; ca neam românesc şi creştin. El nu are o tradiţie de viaţă precreştină, cum au alte neamuri, care, datorită acestui fapt, îşi pot arăta o fiinţa a lor chiar când slăbesc în credinţa creştină. În ce ne putem noi însă arăta ceea ce ne este propriu, când slăbim în credinţa creştină?

Toate formele noastre de manifestare naţională se resimt de prezenţa credinţei creştine în ele, de simţul ci de taină şi în unire cu ea, de o moralitate curată şi de un spirit de vie şi delicată comuniune. Şi cum aceeaşi credinţă şi aceleaşi,valori sunt trăite de întregul popor român de două mii de ani, în fiecare sat se vede spiritualitatea tuturor satelor. Această .unitate e periclitată acum de formaţiile neoprotestante, care sc închid în ele însele cu dispreţ faţă de românii aparţinători credinţei strămoşeşti.

Poate lărgimea generoasă întipărită în sufletul românesc în credinţa în Hristos cel adevărat sau de pilda lui i-a dat sufletului ţăranului român şi o înţelegere largă a oamenilor, contrară închistării într-o teorie unilaterală de pe urma citirii unui singur fel de cărţi, cum vedem adeseori la mulţi intelectuali. Ţăranul român dispreţuieşte pe cel ce este în judecăţile lui cam „într-o ureche" sau „cam într-o parte". Dar lărgimea de înţelegere a poporului satelor româneşti nu-l

face mai puţin unic sau original. Poate tocmai în această lărgime creştină, echilibrată, se vede originalitatea lui.

Generozitatea sufletului său a dat ţăranului român şi un simţ al armoniei, al unei frumuseţi echilibrate şi larg cuprinzătoare, dar totodată adânci a vieţii exprimate în cântecul şi portul său. Cred că nu există la nici un popor un port atât de bogat, dar şi de armonios în culori ca portul românesc şi un cântec de atâta adâncime meditativă şi de veselie deschisă şi curată cum e cântecul nostru. La nici un popor nu vedem o minunare în faţa vieţii şi a naturii ca cea manifestată în portul şi cântecul poporul român. Iar comuniunea caldă, trăită de ţăranii români între ei, se manifestă în „omenia" lor, care e un marc respect pentru om, şi în comunicarea uşoară, prin cuvinte. O caldă umanitate arată şi feţele sfinţilor în icoanele vechilor mănăstiri, spre deosebire de caracterul mai aspru ascetic al feţelor din icoanele greceşti sau mai uşor sentimentale al celor din icoanele slave.

Dar comuniunea aceasta nu-i face pe ţăranii noştri să sc exprime în cuvinte necuviincioase. Nici un popor nu trăieşte sentimentul numit „cuviinţă" sau „bună-cuviinţă" ca poporul român. Această cuviinţă, unită cu moralitatea, o manifestă poporul român şi în jocul lui. Flăcăul nu-şi alipeşte trupul de al fetei pe care o joacă, cum o face intelectualul în dansurile lui. Femeia îşi arc ia strânsă până la gât, nu-şi lasă pieptul desfăcut, cum o face orăşeanca sub influenţa occidentală.

Ţăranul român vede prezenţa şi ocrotirea lui Dumnezeu în toate. El se roagă lui Dumnezeu să-i ţină vitele şi le mângâie pe acestea, văzând şi în ele o simţire. Vede pe Dumnezeu în taina naturii. Un peisaj frumos al naturii e pentru el un adevărat rai. El

spune în Mioriţa: „Pe un picior de plai, / Pe o gură de rai”. în formele artei ţărăneşti, flăcăul întipăreşte furca de tors a fetei, gospodarul, stâlpul de lemn de la poartă şi uneltele sale cu desene care nu imită natura, realizând o transfigurare a ei. El simte atât de aproape de om pe Dumnezeu, pe Maica Domnului, că foloseşte pentru ei diminutive drăgălaşe: „Dumnezeu drăguţu”, „Măicuţa Domnului”. Acesta este iarăşi un semn de caldă umanizare.

Duhul de comuniune şi de moralitate curată izvorâtă din credinţă se manifestă în participarea satului întreg la datinile legate de evenimentele principale din viaţa fiecărei familii. Căsătoria e pusă la calc prin peţitorii trimişi de părinţii flăcăului la părinţii fetei fără ca aceasta să fie de faţă, ceea ce arată rolul unei judecăţi serioase a părinţilor şi a rudelor în realizarea unei noi convieţuiri familiale. Aceasta face pe tineri şi tinere să ducă o viaţă morală, pentru a nu-şi face un nume rău, care le va îngreuna căsătoria. Apoi, la sărbătoarea nunţii participă în diferite feluri toate rudele familiei flăcăului şi fetei, ba chiar tot tineretul satului, cu cântece şi jocuri şi cu alte datini de importante semnificaţii. Felul cum e pregătită şi cinstită căsătoria fiecărei perechi de tot satul e un început al cinstirii noii familii în sat, precum spune Octavian Goga: Căsătoria în sat m-ar fi făcut cinstit de tot satul. Aproape tot tineretul vine să joace în faţa casei unde are loc o nuntă. Tot satul participă la înmormântarea vreunui decedat din sat, toţi locuitorii-satului participă la parastasele şi pomenirile lui. Toţi sar să stingă focul ce se atinge de casa sau şura cuiva. Toţi ajută pe fiecare în greutăţi. Satul e o unitate de oameni liberi.

În satul românesc fiecare arc grijă „să nu se facă de râs în sat”, dar şi fiecare e preţuit pentru ceea ce aduce propriu în viaţa satului: prin firea lui glumeaţă, prin pilda de hărnicie, de seriozitate morală.

„Zi bună ziua, dragul mamei, oricărei femei, ca să spună: «Uite ce băiat cuminte e cutare» - spune mama copilului ei.

În general, toată viaţa satului, cu toate formele şi datinile acestei vieţi se resimte de transparenţa unui plan superior: cântecul, jocul, portul, responsabilitatea unora pentru alţii, arătată în strânsa lor comuniune. în viaţa satului nu se manifestă nici tendinţele de dominare, nici cele individualiste ale lumii orăşeneşti, care se resimte de influenţa Apusului, unde lumea e socotită separată de Dumnezeu, în catolicism neştiindu-se decât o graţie creată în Taine, şi Biserica fiind socotită supusă domniei unui locţiitor al lui Hristos, ceea ce a născut reacţia protestantă, care, din opoziţie faţă de acest spirit dictatorial, a. trecut în extrema individualistă, care nu cunoaşte comuniunea Bisericii, rămânând însă şi mai separată de Dumnezeu.

În satul românesc transparenţa activă şi transfiguratoare a lui Dumnezeu care îi uneşte pe toţi, fără să-i confunde, se trăieşte în modul cel mai accentuat în liturghia duminicilor şi a sărbătorilor, în care toţi se roagă pentru toţi. Drept urmare, ei ies din biserică într-o comuniune reîmprospătată, care-i fereşte de vreo ceartă viitoare. Străvezimea transcendenţei vii a lui Dumnezeu în trăirea satului românesc îi dă acestuia, pe lângă duhul unei adânci comuniuni, şi pe acela al unei gândiri care uneşte în ca înţelegerea cu simţirea tainelor inepuizabile ale lumii şi persoanelor unite cu Dumnezeu.

III. CÂTEVA TEME CREŞTINE ÎN FOLCLORUL ROMÂNESC

1. PE CÂND UMBLA DUMNEZEU PE PĂMÂNT

Între vechile creaţii folclorice ale poporului român se află şi unele care vorbesc despre umblarea odinioară a lui Dumnezeu printre oameni, împreună cu Sfântul Petru, Aceste povestiri nu sunt basme, ci o redare a adevărului evanghelic că Fiul lui Dumnezeu s-a făcut om şi a umblat printre oameni însoţit de Sfinţi Apostoli. în vreme ce colindele se referă la vârsta lui de Prunc şi la răstignirea lui pe cruce, aceste creaţii se referă la timpul în care a umblat printre oameni. Poporul nu îi înşiră pe toţi cei 12 Apostoli de care era însoţit Hristos, ci îl aminteşte numai pe cel dintâi pomenit în Evanghelii între ei, pe Petru, pentru a prezenta pe Hristos în relaţiile mai intime cu oamenii. Şi pentru că în Evanghelii nu se dau amănunte concrete despre găzduirea lui Hristos şi a Apostolilor în casele oamenilor şi despre schimbările de vorbe între El şi Apostoli sau între El şi Apostoli şi oamenii care îi primeau sau nu-i primeau să se adăpostească serile, poporul a umplut cu presupuse schimbări de cuvinte şi cu comportarea lor corespunzătoare conţinutul învățăturilor Mântuitorului, golurile Evangheliei. Acestea sunt un fel de aplicare la împrejurările concrete ale vieţii în care trăieşte el a învăţăturilor lui Hristos, aşa cum fac adeseori şi preoţii p predicile lor. Căci nu cunoştea în concret împrejurările locurilor pe unde umbla Hristos.

Pentru credinţa creştină, Dumnezeu de fapt S-a făcut om real şi a umblat pe pământ. în Vechiul Testament nu se ştia de acest fapt. Nici în islam. în ele se auzea doar glasul lui Dumnezeu în conştiinţa oamenilor şi în mod deosebit în cea a trimişilor de către El la popor. În religiile panteiste, forţele naturii pot fi doar închipuite luând forme umane trecătoare. Dar Dumnezeul creştin al Treimii personale iubitoare arc în sine motivul şi puterea ca una dintre cele trei Persoane, şi anume Fiul Tatălui, să se facă om real, pentru ca să

adune în Sine şi pe oameni în iubirea faţă de Tatăl. Fiul Tatălui se poate face cu adevărat Frate al oamenilor, şi prin aceasta îi poate face pe aceştia după har ai Tatălui ceresc.

E propriu creştinismului că pentru el divinitatea nu e numai o esenţă, ci o realitate personală deosebită de oameni, dar capabilă de o atenţie faţă de oameni. Dar nu e nici o existenţă monopersonală, neavând în sine iubirea interpersonală din veci; deci nu se poate coborî nici în oameni ca să fie şi om şi să rămână şi Dumnezeu în relaţia cu altă Persoană dumnezeiască.

Dar facându-Se om real, una dintre cele trei Persoane dumnezeieşti a trebuit să vorbească unor oameni, n-a putut vieţui în singurătate. S-ar fi făcut în acest caz om degeaba. Pe de altă parte, a trebuit să fie trăit de oamenii cu care a intrat în legătură şi ca Dumnezeu. Căci altfel, iarăşi, s-ar fi făcut om degeaba. Astfel, Dumnezeu era om, de aceea putea fi însoţit de oameni; dar în acelaşi timp se deosebea de oamenii ce-L însoţeau. Pe lângă aceea, facându-Se om real, Dumnezeu n-a putut rămâne om în toate timpurile. S-ar fi arătat în aceasta că nu e om real, iar pe de altă parte, n-ar fi avut prilejul să primească moartea ca să o învingă prin înviere, şi oamenii n-ar fi avut, din faptul că s-a făcut om, nici un folos.

Deci expresia „pe când umbla Dumnezeu pe pământ” indică acel timp din istorie în care Dumnezeu a umblat pe pământ ca om, nefiind egală cu expresia „a fost odată ca niciodată” a basmelor, care indică ceva ce se întâmplă totdeauna, dar niciodată în mod exact, aşa cum se spune în basme.

Dar şi afirmarea că Dumnezeu umbla pe pământ ca om însoţit de o persoană distinctă de care se ştie din documentele evanghelice că a trăit în timpul cât umbla Dumnezeu întrupat pe

pământ şi era primul dintre cei 12 Apostoli care-L însoţeau, nu de indiferent care om, arată că e vorba de Hristos, care a trăit ca om real într-un anumit răstimp al istorici.

Dar pentru ce umbla Dumnezeu cel făcut om printre oameni însoţit permanent de un grup de Apostoli, iar în povestirile româneşti de cel dintâi dintre ei, de Sfântul Petru? De ce nu umbla printre ei fără un însoţitor sau fără însoţitori permanenţi? în aceasta se arată iarăşi că nu e vorba de o umblare în orice timp a lui Dumnezeu printre oameni, în sens metaforic. Fiul lui Dumnezeu, făcut om real, ştia că nu va rămâne ca om văzut totdeauna printre oameni. Şi intrând în contacte fugitive cu unii dintre oameni ştia că aceştia nu vor putea să-şi însuşească toată învăţătura Lui, nici dovezile hotărâtoare că El e Dumnezeu cel întrupat. De asemenea, nu s-ar fi putut arăta tuturor ca înviat, o dată ce cei mai mulţi ar fi uitat de chipul lui.

Trebuia să-şi apropie în mod deosebit câţiva oameni care să-şi însuşească toată învăţătura Lui şi să cunoască toate dovezile dumnezeirii Lui, ca ei să le predea”, la rândul lor, nu numai tuturor prin întâlniri trecătoare, ci şi unor persoane apropiate lor în mod permanent. Pe aceasta se bazează necesitatea unei ierarhii şi preoţimea de succesiune apostolică în Biserică. O divinitate de esenţă panteistă, permanent prezentă în oamenii mai apţi de trăirea ei, n-arc nevoie de o asemenea apostolicitate a ierarhici şi învăţăturii ci despre ea. Numai un Dumnezeu transcendent lumii, dar arătat ca om în lume, într-un moment unic prin întruparea ca 0111 deosebit de orice om, are nevoie de o asemenea apostolicitate.

Dar Petru fiind numai om, nu şi Dumnezeu, deşi ştie mai bine ca alţi oameni de gândurile lui Dumnezeu cel întrupat despre ei, nu e prezentat ca ferit de greşeli. Dumnezeu pe care-l însoţeşte îi arată

adeseori greşeala judecăţii lui. El nu e infailibil. Se presupune în aceasta că el numai împreună cu alţi Apostoli şi-a însuşit toată învăţătura lui Hristos, şi aceştia numai împreună şi ajutaţi în mod nevăzut de Hristos prin Duhul Sfânt şi ajutaţi în mod nevăzut de Hristos prin Duhul Sfânt vor putea menţine şi preda lumii toată învăţătura cea dreaptă a Lui.

Astfel, povestirile româneşti îl prezintă pe Petru ca propunând adesea lui Dumnezeu acte pe care Dumnezeu i le arată că nu sunt spre binele oamenilor.

Poporul vede esenţa învăţăturii lui Hristos în bunătatea arătată îndeosebi în grija miloasă de cei săraci. Această grijă le-o dă şi Apostolilor şi următorilor acestora (Mt. 25, 32-46). Aceasta îl arată pe Dumnezeu ca bun, dar şi ca Cel ce este în dezacord cu cei egoişti. Ca urmare, bogatul egoist va merge în suferinţa vecinică a iadului. Astfel se arată în aceste povestiri faptul că în general Hristos nu a fost primit-de bogaţi, cum n-a fost primită nici Maica Domnului când avea să-L nască pe Hristos. De fapt, Dumnezeu cel întrupat a fost primit de săraci, nu de cărturarii şi fariseii stăpânitori. De aceea, Mântuitorul a spus că mai greu va intra bogatul în împărăţia lui Dumnezeu, decât cămila prin urechile acului (Mt. 16, 26; 19, 20; 10, 28-30). Iar sufletul e ţinut viu prin iubirea lui Dumnezeu şi prin bunătatea faţă de semeni. Sufletul e viu când nu se1 lasă împiedicat în comunicarea cu Dumnezeu şi cu semenii săi de alipirea la bunurile materiale. Aşa înţelege poporul român „omenia”, atenţia la alţii, arătată în ospitalitate, în ajutorarea celor lipsiţi, în mila faţă de ei, nu în grija de bunăstarea, de dezvoltarea proprie.

Toate acestea sc reflectă într-un colind din Transilvania, în care poporul român a suferit în mod deosebit de dispreţul bogaţilor, al

„gazdelor”, ţinut de „domni” (de grofi) în starea de iobăgie săracă (care totuşi nu era una cu robia).

In colinda Coborât-a coborât sc spune:

„Coborât-a coborât
……………………
Dumnezeu pe-acest pământ
Ca să vadă
Şi să creadă
Ce fac domnii cu iobagii
Şi gazdele cu săracii.
Sc luară
Se dusără
La mijlocul satului,
La casa bogatului.
- Bună sara, bogaţi mari
Bună sara! Bună cina!
- Bună cina, nu-i de voi,
Că-i de bogaţi ca şi noi!
Se luară
Se dusără
La capătul satului,
La casa săracului.
- Bună sara! Bună cina!
- Bună cina. Nu-i de-ajuns
Da’ cu împrumut vom lua
Şi cu toţii vom cina.
Se luară

Se dusără
În vârful dealului.
- Vezi, tu, Petre ce văz cu?
La mijlocul satului,
La casa bogatului
Arde-n para focului.
La capul săracului
E muntele Domnului."

În rolul de însoţitor, acordat de poporul român lui Petru, ne se vede infailibilitatea acestuia, ci mai degrabă funcţia celui ce e numai om de-a demonstra fie prin contrast, fie prin cele ce i le spune Dumnezeu, bunătatea şi înţelepciunea dumnezeiască.

Astfel, când nu sunt primiţi şi ospătaţi de cei bogaţi, Petru ar vrea ca Dumnezeu să-i pedepsească imediat. „Dumnezeu însă nu ascultă de el, mai târziu îi spune lui Petru să privească de pe o punte în adânc"[15] . în aceasta sc arată că Dumnezeu l-a pedepsit pe bogat numai după ce i-a mai dat un răgaz să se pocăiască, dar bogatul nu s-a folosit de acest răgaz şi astfel pedeapsa dumnezeiască s-a arătat pe deplin justificată, bunătatea Lui, neaflând în toată viaţa bogatului un suflet primitor al ei. Iubirea de oameni a lui Dumnezeu se arată nu numai-în smerenia de-a se face om, ci şi în răbdarea Lui mai mare ca a oamenilor, faţă de oameni, oricât de mici sunt ei faţă de atotputernicul Dumnezeu.

În altă povestire, Petru, înduioşat de viaţa unui om sărac, ce se necăjea purtând lemne cu spinarea, cere lui Dumnezeu să-i dea

[15]Th. Fecioru, *Poporul român şi fenomenul religios*. Bucureşti, 1939, pp. 199-200.

putinţa să-şi cumpere car şi boi. Dumnezeu ştia că acel om nu merită ajutorul Lui, dar împlineşte totuşi rugămintea lui Petru. „într-o noapte au mers la casa acelui om îmbogăţit. Femeia i-a primit cu greu, căci ştia că soţul ci este rău. Când vine soţul acasă mustră pe soţie că a primit calici în casa Iui şi Petru mănâncă o bătaie dublă, şi pentru el şi pentru Dumnezeu, care între timp îşi mută locul în pat, de la perete în faţă."

Povestiri de acest gen sunt multe. în toate sc scoate în evidenţă ideea că Petru „fiind simplu om, este neştiutor şi greşeşte în cele ce voieşte să facă"[16].

Aşa, în altă povestire, Petru sfătuieşte pe Dumnezeu să rămână peste noapte la o cârciumă. Dumnezeu nu e de acord, dar la insistenţa lui Petru rămâne, spre a da o lecţie acestuia (lui Petru). Şi peste noapte capătă iar o bătaie pentru doi.

Alte dăţi. Petru este ispitit să bea rachiu până se îmbată, ceea ce îi aduce iarăşi bătăi. Hristos îi învaţă pe ucenicii Săi şi pe oameni în general nu numai prin cuvinte teoretice, ci şi prin experienţe practice, arătând şi în aceasta răbdarea Sa, întrucât rabdă împreună ce ei sau chiar mai mult ca ei cele ce le vin din neştiinţa celor viitoare.

Dumnezeu umblând pe pământ ca un călători care oboseşte îşi continuă şi-şi accentuează chenoza sau smerenia Lui din bunătate pentru noi, oamenii, prin multa Sa răbdare. Dar niciodată nu greşeşte. Este o nouă cumpănă între smerenie şi înălţime. El vrea prin aceasta să atragă pe oameni de la rău, dar cu blândeţe, cu răbdare.

Dar Dumnezeu se vrea însoţit de Sfântul Petru pentru că noi cunoaştem pe Hristos prin Apostoli şi prin urmaşii lor, care mai şi greşesc uneori, dar totdeauna îi slujesc lui Hristos şi de multe ori

---

[16]Th. Fecioru, *op. cit.*, p. 200.

greşesc dintr-o râvnă care fie că-i socoteşte pe unii oameni buni, fie vrednici de o pedeapsă imediată. Dumnezeu vine aproape de oameni şi li sc face familiar prin alţi oameni, dar rămâne şi El om apropiat de ci, aşa cum s-a făcut. Prin aceasta le este apropiat Apostolilor şi urmaşilor lor, iar prin Apostoli li sc face şi celorlalţi oameni mai apropiat. Pe Petru, care mai greşeşte uneori, îl simt oamenii mai aproape de ei. Dar legătura deosebită a lui Petru cu Dumnezeu însuşi li-1 face oamenilor şi pe Dumnezeu mai apropiat. Dacă le-ar veni aproape Dumnezeu, ca un om fără răbdare şi oarecum atotştiutor, oamenii l-ar simţi mai greu accesibil, stăpâniţi mereu de teama că nu se vor putea mântui, neputând intra într-o familiaritate cu Dumnezeu. Dar prin Petru, care e familiar lui Dumnezeu, deşi mai greşeşte şi el, văd şi pentru ei posibilitatea de-a sc apropia de Dumnezeu. Umblând însoţit de Sfântul Petru, Dumnezeu coboară pe o nouă treaptă în umanizarea Lui.

Menţionăm aci şi două creaţii folclorice deosebite ale poporului român, în care sc vorbeşte în mod figurat de jertfa lui Hristos şi de parabola nunţii fiului de împărat din Evanghelie. De jertfa lui Hristos, a lui Manole, sc vorbeşte în Legenda Mănăstirii Argeş. Emanuel e aci Manole, iar soţia zidită în peretele mănăstirii e trupul său (în greceşte de genul feminin) jertfit la temelia ei. Dar în această legendă,tema din Evanghelic a căpătat un potenţial emotiv şi intim.

În Mioriţa, ciobanul care are oi mai frumoase, decât fariseii şi Pilat este Hristos, iar mireasa lui („o mândră mireasă, a lumii crăiasă”) este sufletul omenesc, în greceşte de asemenea de genul feminin. Şi sufletul unit cu Hristos vede toată natura participând la bucuria lui.

2. CONTRIBUŢIA OMULUI LA MÂNTUIREA SA PRIN RESPONSABILITATEA ŞI CUVÂNTUL CREATOR DE COMUNIUNE, ÎN FOLCLORUL ROMÂNESC

a. Armonie, raţiune şi responsabilitate

Lumea este, în folclorul românesc, un tot armonic, şi în aceasta se arată calitatea ci de bază. Armonia aceasta trebuie să fie ş> între oameni şi între, ci şi lume. Faptul acesta îl vede poporul român în mod deosebit de accentuat, prin simţul lui pentru echilibru, egal cu armonia.

Dar armonia între elementele lumii arată o articulare între raţiunile tuturor într-o unică raţionalitate .complexă. Raţiunea sau structura nici unui lucra nu poate fi cugetată ca singulară, ca închisă în ca însăşi. De raţiunea lui ţine faptul de-a fi apărut într-un loc şi într-un timp anumit în relaţia cu celelalte lucruri. De raţiunea fiecărui lucra ţine relaţia lui cu raţiunile altora.

Cu atât mai puţin sunt închise persoanele în specificul lor, în singurătatea lor. Fiecare persoană apare în cadrul unei familii, al unei localităţi, al unui neam, într-un anumit moment al istorici, care, toate, îi impun alte slujiri, care nu sc împlinesc de la sine, ca ale animalelor, ci prin libertatea ei. Aceste slujiri sunt impuse ca „îndatoriri”, ceea ce înseamnă, pe de o parte, că i se impun de ambianţa în care trăieşte, pe de alta, că ele sunt apeluri la libertatea lui. Fiecare persoană omenească trăieşte ceea ce are de făcut atât ca impus de împrejurări şi de însuşirile ei, cât şi ca apel la conştiinţa ei. Însuşirile persoanei şi împrejurările în care e adusă pe lume îi cer o contribuţie proprie la promovarea armoniei între oameni şi între ei şi natură sau chiar între

datele naturii, dar ca poate refuza această contribuţie sau poate contribui mai degrabă la promovarea unei dizarmonii între oameni şi între ci şi natură sau între forţele naturii.

Acest simţ al armonici naturii şi al legăturii intime între natură şi oameni este exprimat de poporul nostru în cântece şi doine precum:

„Mi-c dor de munţi, de Caraimanul
Pe veci acoperit de nor.
De murmur tainic de izvor,
Mi-c dor de freamăt lin de brazi,
Mi-c dor de toaca din vecernii
Şi de tălăngi, pe verde plai,
De mândrul glas, de dulce grai,
De jalnic fluier de păstor,
Mi-e dor de tine, dor”.

În ultimele versuri se exprimă armonia specială pe care o vede poporul nostru între formele şi conţinuturile de viaţă, artistice, religioase, datini şi natură în care nu sc vede numai o ordine fizică, ci şi o taină mai presus de ea, dar imprimată în ea şi devenită lui familiară.

Fiecare are, prin urmare, o responsabilitate pentru armonia între oameni şi între ei şi natură. Şi raţiunea lui cunoscătoare îl ajută pe om să cunoască în ce constă rolul său. Raţiunea îl ajută să-şi cunoască raţiunea sau structura lui specifică şi raţiunile sau structurile din jurul său, oameni şi lucruri. Şi cum acestea nu sunt închise în mod separat între ele, aşa nu e închisă în ca însăşi nici raţiunea sau structura persoanei sale sau raţiunea sa cunoscătoare.

Dacă o persoană nu foloseşte raţiunea sa cunoscătoare pentru promovarea contribuţiei pozitive pe care o poate da ea armonici dintre raţiunea sau structura sa şi raţiunile sau structurile specifice ale celorlalte persoane şi raţiunile lucrurilor, ca nu-şi împlineşte responsabilitatea, ci lucrează împotriva propriei raţiuni şi raţionalităţi universale.

Libertatea persoanei face posibilă atât promovarea armoniei, cât şi a dizarmonici, atât a binelui, cât şi a răului, fără ca ultimul să însemne desfiinţarea existenţei, ci numai întreţinerea unei suferinţe în ea. Aşa cum nu creatura liberă a dat realitate existenţei, aşa ea nu o poate nici desfiinţa. Chiar şi în această neputinţă a libertăţii rău folosite sau a răului adus de ea şi întreţinut de ea de a desfiinţa existenţa, sc arată că nu cei ce folosesc şi râu libertatea au dat fiinţă existenţei.

Dar prin dezordinea pe care o promovează în cele din afara lui, omul produce şi în sine o dezordine şi o suferinţă. Sau dezordinea din sine e cauza dezordinei pe care o produce în afară. Unele femei românce spun: „Viaţa ne-o dă Dumnezeu. Dar omul nu răspunde?” Sau: „La animale lucrurile vin numai din afară. Dar la om vin şi dinlăuntru, că vezi, el are judecată şi credinţă. La om stă altfel socoteala. El are cuget şi răspunde.” Sau: „Viaţa omului nu merge oricum. Fiecare are soarta lui. Dar binele şi răul nu vin numai din soartă, din ce ne este dat, ci şi din cuget; ele pot veni din dreapta judecată sau din greşeala omului.”[17]

Răspunderea ce-o are omul îi dă o mare putere de a-şi modela viaţa în mod liber. Dar ca e şi o dovadă că nu el îi dă existenţa în sine. în responsabilitate se arată şi libertatea lui, dar şi relaţia în care

---

[17]Ernest Bernea, ***Cadre ale gândirii populare româneşti***, Bucureşti, 1986, pp. 171-172.

e pus ca un for absolut pentru el. Omul răspunde în faţa lui Dumnezeu însuşi. În aceasta stă şi onoarea,; şi neputinţa de a-şi avea liniştea şi fericirea în sine. El e legat prin răspundere de Dumnezeu, arătând în aceasta că nu el s-a creat; dar ca implică şi libertatea lui.

Însă importanţa absolută a răspundem se arată şi în faptul că conştiinţa omului îi spune că urmările împlinirii sau neîmplinirii ei vor dura vecinic. Dacă omul n-ar avea această conştiinţă, răspunderea n-ar avea atâta puterea asupra lui.

Răspunderea îi impune omului prin aceasta, în grad de maximă intensitate, datoria de-a lucra într-un mod corespunzător ei. Ea nu-şi are forţa ci decât prin faptul că de împlinirea ei depinde fericirea veşnică a omului. Ea implică, de aceea, în sine caracterul liber şi activ al omului. Fără conştiinţa veciniciei şi a faptului că vecinicia fericită sau nefericită depinde de împlinirea sau neîmplinirea răspunderii, omul ar fi o fiinţă pasivă, o fiinţă care nu poate contribui cu nimic la realizarea lui, că omul e numai o fiinţă adusă la existenţă de o putere superioară, nu una care e chemată să se realizeze şi ea. S-ar arăta din nou ca o fiinţă lipsită de onoare, de valoare, o fiinţă nechemată să colaboreze cu Creatorul la realizarea sa. Dar Hristos a spus: „împărăţia lui Dumnezeu se ia cu sila” (Mt. 11, 12). Dumnezeu se vrea „silit” de stăruinţa omului, pentru ca omul să se întărească în iubirea Lui prin stăruinţă. Dar El ne dă puterea să-L silim. Nu există o explicare mai clară a acestui cuvânt, decât următoarea declaraţie a unui ţăran român: „Oamenii vor să meargă în rai, dar ce e rai e pentru cei răi şi leneşi? Raiul e în sufletul tău şi în cugetul tău, şi în fapta ta. Lucră cu credinţă în bună rânduială, că numai aşa capeţi raiul. Soarta mai e şi cum şi-o face omul.”[18] Răul şi

[18]***Emest Bemea,*** Cadre ale gândirii populare româneşti, ***p. 172.***

binele vin din libertatea omului, mişcată de cugetul Lui, de felul pe care vrea să-l dea relaţiei sale cu oamenii, cu lumea, de faptul că vrea să recunoască sau nu pe Dumnezeu ca Creator al lumii, deci ca Făcător al existenţei şi al ordinii ci. Libertatea nu iese ea însăşi din nimic (cum pare a zice N. Berdiaev), ci e o însuşire a fiinţei umane, prin care aceasta, ipostaziată într-o persoană, se poate ţine în armonic cu ca însăşi ipostaziată în persoana respectivă şi în altele sau nu. Şi când alege răul, ea sc afirmă pe sine, dar se afirmă contrar relaţiei armonioase cu realizarea sa în alte persoane, fapt contrar ci însăşi. întrucât se afirmă, arată că existenţa ci este mai tare ca ea, că nu ca şi-a dat-o. Dar întrucât sc afirmă contrară existenţei ci în alte persoane, face să sufere existenţa sa. Vrând să sc afirme superioară ipostazierii ci în alte persoane în relaţia cu acelea, chiar prin aceasta arată că nu sc poate dispensa de acele ipostasuri ale ei.

Şi numai rămânând în armonie cu celelalte ipostasuri ale ei rămâne în armonic cu toate şi le cunoaşte venind de la Raţiunea creatoare sau de la Cuvântul dumnezeiesc. Căci prin aceasta îşi trăieşte unitatea cu toţi şi cu toate în Cuvântul dumnezeiesc sau se simte în Raţiunea de la care îşi au existenţa toţi şi toate. Şi prin aceasta Îl simt toţi ca pe Dumnezeu dătător de viaţă şi împărat comun, şi aceasta întăreşte din nou comuniunea tuturor în El, ceea ce dă fiecăruia marea bucurie de-a nu fi singur. O spune aceasta un „cântec de stea”:

„Hai, cu toţii împreună
Să ne facem voie bună.
Să ne bucurăm de Domnul
Şi să strigăm cu tot omul.

Căci marca cu valuri-nalte
De-a Lui mână sunt lucrate,
De El sunt făcuţi şi munţii,
Dealurile mari şi mai mărunţii.
El a făcut tot pământul,
Numai singur cu Cuvântul.
Şi nouă ne este Domnul
Şi împărat peste tot omul."[19]

Dar acest împărat comun le cere ascultare şi faţă de El trăieşte fiecare o responsabilitate pentru toţi şi pentru toate.

Fiecare e chemat astfel să-şi pună în acord raţiunea nu numai cu toţi şi cu toate, ci şi cu Raţiunea supremă, de la care vin toate. Dar aceasta dă totodată raţiunii fiecăruia capacitatea şi impulsul de-a se lărgi şi adânci la nesfârşit pentru a găsi acordul ci cu raţiunile tuturor şi cu Raţiunea supremă în care îşi au originea şi acordul toate.

Astfel, raţiunea nu e o funcţie pur teoretică, nici limitată la aflarea unor legi ale proceselor materiale şi biologice care sc repetă, ci e însufleţită de trebuinţa de a-şi extinde cunoaşterea la toate situaţiile şi necesităţile spirituale şi materiale ale oamenilor, pentru a-şi manifesta armonia cu semenii săi în toate; dar şi la adâncimea nesfârşită a Cuvântului dumnezeiesc, şi la complexitatea voii Lui pentru a-şi împlini răspunderea adevărată faţă de El pentru toate.

Numai dezlegarea raţiunii de răspunderea care-i este dată a făcut pe mulţi oameni să caute să justifice orice acţiune egoistă şi orgolioasă prin ea însăşi sau să o socotească având numai o funcţie teoretică. Raţiunea nu trebuie să fie desfăcută de datoria de a afla ce e bine de făcut pentru semenii săi, de datoria de a-i ajuta, de mila faţă

---

[19]Gh. Cucu, 200 colinde populare, Bucureşti, 1936, p. 277.

de cei aflaţi în greutăţi şi necazuri, de iubirea faţă de ei. Raţiunea nu se poate opri la voinţa de-a cunoaşte simplu pe toţi şi toate, ci trebuie să caute de-a pune pe om în acord cu toţi şi cu toate, din răspunderea faţă de Raţiunea supremă care le-a creat şi le susţine pe toate, care n-a rămas nici ea la o funcţie pur teoretică. în trebuinţa persoanei de-a sc pune d? acord cu toţi şi cu toate e implicată trebuinţa de a-şi găsi unitatea cu toţi şi cu toate în Raţiunea în care se află ca într-o origine unitară a tuturor şi care vrea ca şi ea să contribuie la voinţa Ei de-a se menţine toate în unitate. Iar în aceasta se arată răspunderea ce e legată de fiecare raţiune personală pentru promovarea armonici în toate.

Raţiunea personală e mijlocul prin care se promovează armonia între toate, în Raţiunea supremă. În aceasta stă răspunderea cu care este legată.

b. Cuvânt şi responsabilitate

Dar răspunderea aceasta faţă de Raţiunea supremă sau faţă de Dumnezeu-Cuvântul nu se rezumă numai la judecăţi şi la fapte, ci se împlineşte şi prin cuvânt. Căci judecata rămâne închisă în individ fără cuvânt, iar fapta trebuie explicată şi promovată prin cuvânt. Cuvântul e baza faptelor. Răspunderea pentru toţi şi toate în faţa Raţiunii creatoare şi susţinătoare a tuturor, cu colaborarea semenilor, manifestată prin fapte, îşi ara baza în cuvânt, care e modul cel mai clar al relaţiei omului cu Dumnezeu-Cuvântul şi cu semenii săi. Nu poate fi faptă conştientă fără cuvinte, şi aceasta se exemplifică prin faptul că Cuvântul a stat chiar la baza faptei creatoare a lumii. Numai mişcările animalelor n-au la baza lor cuvântul, pentru că n-au la baza lor cugetarea.

Dar dacă fapta persoanei singulare asupra naturii din afară, deşi are la baza ci cugetarea, nu trebuie să se exprime în cuvânt, faptele comune sau în acord cu alte persoane asupra naturii, sau faptele ce şi le fac unele persoane, au la baza lor o cugetare exprimată în cuvânt. Ele îşi comunică mai întâi ceea ce au să facă în comun asupra naturii sau unele altora. Faptele acestea sunt cuvinte concretizate. Şi cuvinte prin care se exprimă acordul între persoane. Cuvintele nu sunt ale persoanei în izolare. Cuvintele arată persoanele ca neputând exista şi neputând lucra, şi neputându-se dezvolta în izolare. Cuvintele au rostul să actualizeze acordul, armonia, unitatea la care sunt chemate persoanele pentru care sunt acestea. Prin cuvinte, persoanele arată că trebuie să se întrebe şi să-şi răspundă, ca să poată lucra împreună spre ajutor reciproc, ca să-şi manifeste răspunderea în mod reciproc, să promoveze armonia dintre ele.

Acordul pe care sunt chemate să-l actualizeze între ele pentru o acţiune comună asupra naturii, conform naturii, nu înseamnă că persoanele nu trebuie să aducă înţelegeri proprii ale celor ce au de făcut sau înţelegeri prin care îşi corectează opiniile exprimate. Important este ca persoanele să nu ţină la impunerea exclusivă a înţelegerii proprii, ci să caute o întregire spre înţelegerile lor. Prin aceasta se îmbogăţesc unele pe altele în înţelegerea lor.

Dar cuvintele nu sunt numai pentru fapte comune imediate. Ele sunt şi comunicări ale atenţiei, ale preţuirii ce şi-o acordă persoanele reciproc. Prin cuvinte se comunică persoanele unele altora, fără să se confunde. Prin cuvinte arată că au nevoie una de alta. Arată că una e viaţa celeilalte. O persoană căreia nu-i vorbeşte nici o altă persoană suferă de chinul singurătăţii, de o moarte vie, de o moarte trăită. în aceasta se arată trebuinţa fiecărei persoane de

iubirea celeilalte, ca de un sprijin al existenţei ei. Prin cuvinte, persoanele îşi manifestă şi răspunderea uneia pentru alta o dată cu trebuinţa uneia de răspunderea alteia pentru viaţa ei. Toate cuvintele sunt astfel răspunsuri şi cereri de răspunsuri între persoane. Chiar întrebarea adresată de o persoană alteia arată răspunderea ei sau necesitatea răspunderii ei pentru afirmarea valorii celeilalte prin răspunsul ce i-1 cerc, ca să nu mai vorbim de obligaţia ce-o simte fiecare de-a răspunde celeilalte, recunoscând şi prin aceasta puterea exercitată de aceea asupra sa.

Dar întrebarea şi răspunsul ce şi-l dau persoanele constau în mod esenţial în cererea iubirii şi dăruirea iubirii între ele. Ele nu pot avea o existenţă fericită, plenară, fără iubirea între ele. Şi funcţia principală a cuvântului e de a-şi dărui reciproc viaţa, de a o întări, când suferă, prin iubire. Sc spune în basme că fata prefăcută în broască revine la calitatea de fată prin cuvântul de iubire ce i-1 arată un flăcău sau că o zână renunţă la „puterea ei măiastră”, de aparentă stăpânire asupra oamenilor, când un flăcău îi spune că vrea să o ia de soţie.

În cuvânt, răspunderea se manifestă legată de iubire şi viceversa. Cuvântul de iubire e persoana însăşi în actul de dăruire a sa alteia sau în necesitatea de dăruire, căci numai aceasta deschide poarta altei persoane sau o actualizează şi pe aceea ca persoană cuvântătoare sau dăruitoare.

Cuvânt, răspundere, iubire se ţin împreună. Ele sunt persoana în relaţia activă cu altă persoană. Ele arată persoanele unite într-o mişcare a uncia spre alta, în necesitatea unirii lor neconfundate.

Mai concret spus, cuvântul unei persoane aduce putere alteia. El e menit să aducă putere pozitivă prin comuniunea ce o creează, dar

poate aduce şi o stare de depresiune, de durere, de slăbire, prin duşmănia sau gândul rău ce-i animă cuvântul. Ernest Bernea explică, de aceea, folosirea cuvântului şi în ritul religios, şi în practicile magice: „Fie că e un farmec de dragoste, un act de însănătoşire sau de rodnicie, fie că e o rugăciune sau o formulă magică, cuvântul, formă de expresie rituală, supune şi stabileşte noi raporturi, transformă şi creează noi calităţi.”[20]

Poporul român experiază în mod deosebit puterea cuvântului, pentru că îl foloseşte sau fiindcă se foloseşte foarte mult de el, şi anume ca mijloc de reală comunicare. Cuvântul celuilalt îmi este atât de necesar, că dacă nu mi-1 spune, simpla prezenţă a lui îmi face locul de lângă el „urât”. „Urâtul din ce-i făcut? Din omul care-i tăcut.”

Dăm din cartea lui Bernea câteva declaraţii ale unor oameni din popor despre puterea cuvântului. O ţărancă vede întâi puterea cuvântului în înţelesul lui. Iar înţelesul vine la cugetarea celui ce-1 aude, aducându-i o lumină şi un îndemn la un lucru bun sau rău, sau o aprobare a acestuia.

„Cuvântul are aşa putere, că nu e numai un sunet, ci are şi un înţeles, şi înţelesul acesta e puterea din cuvânt.”

Dar puterea cuvântului se accentuează, pentru că în ca se pune şi o simţire de simpatie sau de duşmănie, care-1 afectează pe cel căruia i se adresează. Prin cuvânt se comunică înţelesuri unite aproape totdeauna cu sentimente, care leagă şi mai mult pe oameni fie prin simpatie, fie prin antipatie. Cuvântul arată că oamenii sunt legaţi într-un fel sau altul chiar înainte de-a şi-o spune. E legătura armonioasă şi dizarmonioasă, căci componentele existenţei nu se pot

---

[20]*Cadre ale gândirii populare româneşti*, p. 258

desface total, ci rămân legate chiar în dizarmonie. Pentru că altfel lumea ar înceta să mai existe.

„Cuvântul are şi el putere, că nu numai pumnul are putere. Vezi, de-ţi spune cineva o vorbă de ocară, de ce te superi? Dacă ar fi ca acrul, s-ar duce. Dar vezi, rămâne ceva şi nu-ţi convine. Cuvântul sc imprimă în cugetul altuia mai mult decât o lovitură în trupul lui. Purtăm cuvintele altora în noi cât vom fi. Le vom purta în vecinicie, pentru că celălalt are o importanţă vecinică pentru noi. Nu-1 putem uita, de ne-a spus ceva bun sau ceva rău. Şi nu rămâne numai în cuvântul detaşat de care l-a spus, ci rămâne şi acela, ca cel unul care renaşte, sau mângâie el însuşi într-un fel de prezenţă în cel căruia i l-a spus.

Simt, de câte ori îmi amintesc cuvintele cuiva, persoana aceluia lângă mine, spunându-mi acel cuvânt. Nu rămân niciodată golit, neştiutor şi neinfluenţat de persoanele care mi-au vorbit. Vor exista în veci în mine, dar neconfundate cu mine. Dacă am sporit mult în bunătate, pot să uit cuvântul rău al persoanei care mi l-a spus, dar n-o pot uita pe ca. Rămân cu zâmbetul iertător adresat ei. Chiar când nu vorbesc sonor, vorbesc cu mine despre ceilalţi. Nu pot realiza o despărţire totală de persoanele pe care le-am cunoscut, de oamenii cu care am avut de-a face. Când tac, meditez cu simţire la ce mi-au spus şi la ce am să le spun sau aş vrea să le spun, fără să mă hotărăsc totdeauna să le spun ceea ce gândesc. Mă cuget totdeauna în relaţiile cu ceilalţi. Tac, pregătindu-mă ce-am să le spun altora sonor. Vorbirea cu alţii e condiţie pentru cugetarea la vorbele lor în tăcere, şi tăcerea e pregătire pentru vorbirea sonoră cu alţii. „Vreme este a tăcea şi vreme este a vorbi” (Eccl. 3, 7). Vorbirea îmi cere tăcerea pentru reflecţia la ce-am vorbit şi tăcerea mă pregăteşte pentru

vorbire. Nu mă pot scufunda în misterul existenţei, gândind la eul meu izolat. Mă găsesc totdeauna legat cu alţii, preocupat de alţii. Misterul existenţei e un mister al comuniunii, un mister comun, dar al unui comun interpersonal, în care persoanele nu sunt anulate, ci fiecare spune ceva propriu alteia şi aşteaptă o spusă proprie a alteia. Neexistând individul izolat, nu poate exista nici masa în care indivizii sunt simplu alăturaţi, fără să aibă fiecare de spus ceva propriu.

Trăiesc pe celălalt, chiar când a voit să mă înşele prin cuvânt, să-mi comunice un neadevăr, o minciună, neiubirea lui. Comunicarea rămâne şi atunci, dar ca un chin. Lanţul existenţei multiple nu se rupe nici atunci, dar verigile îşi comunică un fluid amar. Persoana altuia mi se comunică şi în minciună, dar ca nepăsare, ca voinţă de-a mă stăpâni, trezind o reacţie de apărare.

Spune un cuvânt din popor: „De-i dai omului o palmă e rău. Dar de-i spui un cuvânt de ocară e şi mai rău. Palma îţi trece, dar cuvântul rău nu-ţi trece." Rămâne şi lovitura palmei, dar nu ca durere fizică, ci tot ca expresie plasticizată a unui cuvânt.

Pe de altă parte, persoana nu se epuizează niciodată în cuvinte. Nu se socoteşte niciodată că n-are ce să mai spună aceleiaşi persoane şi nici pe aceea că n-are ce să-i mai răspundă ei. Fiecare persoană e un şir infinit de expresii finite. Se trăieşte şi e trăită şi ca finită, şi ca virtualitate infinită. Fiecare se comunică prin cuvânt ca o unitate distinctă de altele, deci definită; dar în acelaşi timp, ca în veci indefinibilă. Aceasta, pentru că înţelegerea ci mereu creşte şi se modifică, şi simţirile ei mereu se schimbă în relaţia cu o realitate nesfârşită; dar cuvintele ei au totuşi în ele identitatea unei persoane distincte, în relaţia ei distinctă cu alte şi alte persoane şi lucruri, în iubirea pentru alte şi alte persoane distincte, cărora se comunică,

fiind şi ca însetată de comunicarea nesfârşită a fiecărei persoane distincte. Aceasta, pentru că persoana rămâne mereu nedeplin exprimată, pentru că e mereu persistentă în sine şi de interes pentru mine.

Prin cuvânt se trăieşte atât indisolubila legătură, cât şi neconfundarea persoanelor. Prin cuvânt vreau să cuprind toate şi să le comunic altuia, dar să nu le epuizez pe ele, nici pe mine, ca dovadă că rămân toate, că rămân şi eu şi că rămâne şi cel căruia mă comunic şi cel căruia le comunic, dar rămânem uniţi între noi şi cu ele. Nici unitatea nu topeşte în sine diferenţele, nici diferenţele nu rup unitatea tuturor.

Dar unitatea între mine şi celălalt şi unitatea noastră cu toate nu e perfectă, ci tinde mereu spre desăvârşire, fără să ajungem însă la o contopire între noi şi între noi şi ele.

Această unitate fără contopire trebuie să existe însă undeva în mod desăvârşit. Ea trebuie să însemne o dependenţă deplină a noastră şi a lor de o existenţă transcendentă pentru a fi aduse de Ea la existenţă, avându-se în Sine din veci în Ea ca virtualităţi, dar totuşi în forma de gânduri despre ele şi nu numai despre ele, căci aceasta ar însemna mărginire pentru cugetarea Sa, ci despre însăşi fiinţa Sa infinită, care cuprinde virtualităţi de lumi nenumărate. Dar despre lumea pe care o va crea şi a creat-o cugetă într-un mod care dă putinţă şi persoanelor umane aparţinând ei să vorbească cu Ea. Dar ca să poată fi o comunicare în acea existenţă transcendentă despre ceea ce depinde întru totul de Ea, ca virtualitate ce poate fi creată, trebuie să fie şi în Ea mai multe persoane. însă unitatea în acele Persoane înseşi Q, pe de altă parte, desăvârşită nu numai prin unitatea de fiinţă, ci şi prin faptul că două din ele provin din una din veci, însă

în mod deosebit, pentru ca şi în ca fiecare Persoană să se distingă de celelalte. în acea existenţă transcendentă se foloseşte cuvântul ca gând, de asemenea în forma de apel şi de răspuns ca între oameni. Şi în Ea o Persoană arc iniţiativa dând şi cerând iubirea, ca un schimb de cuvinte. Una e Tatăl, alta Fiul. Iar Duhul Sfânt arată desăvârşirea iubirii. Pentru ca să poată realiza o unitate şi cu existenţa creată, dar nu fără voia Ei, existenţa transcendentă o face pe aceasta nu numai ca o unitate armonioasă în Ea însăşi, ci şi obiect inteligibil al convorbirii la nevoie al persoanelor create între ele şi cu Ea, adică cu Treimea dumnezeiască. Dar şi la baza acestei convorbiri pune iubirea între persoanele create şi între ele şi Treimea creatoare şi susţinătoare a lumii. Dar pentru susţinerea convorbirii dintre persoanele create cu Ea însăşi şi între ele, întrucât fiind mărginite se pot lăsa amăgite să-şi caute creşterea în infinitate, în ele însele prin neadmiterea lui Dumnezeu care li se pare că le mărgineşte, a dat legăturii între ele şi între ele şi Ea, un caracter de responsabilitate care uneşte în ca libertatea cu necesitatea: necesitatea de-a vorbi cu libertatea de-a vorbi pentru a promova armonia sau dizarmonia. în convorbirea între ele şi între ele şi Dumnezeu, Creatorul şi Susţinătorul lumii, este adusă la o unitate armonioasă sau la o dizarmonie tot mai marc lumea ca obiect inconştient, dar inteligibil.

Cuvântul are putere, pentru că cu el a fost înzestrat omul de Dumnezeu ca să întreţină relaţia vie, dinamică a omului cu omul, pentru că prin cuvânt înaintează împreună în bine sau în rău. Trebuie să-l spunem altuia şi să-l ascultăm de la un altul, pentru că numai aşa ne mişcăm spiritual. Prin el ne-a legat Dumnezeu între noi ca să nu fim fiecare singur şi nemişcat. Dar legându-ne prin cuvânt între noi, ne-a legat şi cu El. Cu cât ne este conştiinţa mai trează, cu atât mai

mult spunem cuvântul nostru altuia şi-l ascultăm pe al altuia, simţind porunca lui Dumnezeu, ca prin el să ne îndemnăm, să slujim lui Dumnezeu, ajutându-ne unul pe altul, împlinind răspunderea unuia faţă de altul. O române spune: „Cuvântul vine de la Dumnezeu şi arc taina Lui. De n-ar fi aşa, de ce am mai avea grai? Am fi aşa, ca animalele. Cuvântul arc putere, pentru că e de la Dumnezeu. Până nu-i cuvânt, nu-i nimic."[21]

Cuvântul, fiind un fel de a fi al omului sau un dar sădit în om de Dumnezeu, deci având puterea pe care o arc fiinţa omenească în trăirea ci de persoanele umane comunicative între ele, poate folosi această putere şi spre rău. Căci,în cuvânt e persoana însăşi în iradierea ci spre alta. De aci suferinţele ce le trăieşte persoana de pe urma unui cuvânt rău. Şi de aci influenţările rele, până a nu mai putea ieşi de sub puterea lor în cuvintele de blestem, de „fermecare". Se transmit prin ele sugestii paralizante până a nu mai putea ieşi o persoană cu uşurinţă de sub puterea lor. O româncă spune: „Eu cred că cuvântul arc putere; el poate aduce rău şi poate aduce bine. Altfel, cum s-ar fi făcut blestemul şi descântecul? Dar urarea de bine?" Sau: „Un descântec dc-1 faci, cuvântul arc putere. Aşa e şi blestemul, care cu vorba lui loveşte ,în aşa fel, că omul blestemat gândeşte mereu la ce rău a tăcut."

Dar cuvântul de vrajă, de blestem, arc putere numai când nu întâlneşte în om credinţă fermă în Dumnezeu, care e şi ea cuvânt tăcut sau rostit ca rugăciune către Dumnezeu. în orice caz, fermecătoarea nu arc putere de nebiruit în sens real. De aceea o ţărancă zice: „Eu nu cred în descântec; rugăciunea arc putere să vindece, nu descântecul. Când, te rogi, ştii, capeţi aşa o cunoştinţă, de

[21]Eruest Bernca, *Cadre ale gândirii populare româneşti*, p. 358.

faci numai bine; faci ce trebuie. Asta vine tot de la Dumnezeu, că El ne trimite gândul cel bun”[22].

O putere deosebit de marc arc cuvântul rugăciunii. Am văzut că omul nu poate exista nici un moment fără să vorbească cu gândul, chiar când nu vorbeşte sonor. Dacă nu vorbeşte-unui alt om sau despre om, trebuie să vorbească lui Dumnezeu.

Absolut singur nu poate fi. Şi dacă nu vorbeşte lui Dumnezeu, îşi arată deficienţele sale în relaţia cu alţii. Dacă vorbeşte lui Dumnezeu îşi arată hotărârea de-a gândi sau vorbi şi cu alţii, cum se cuvine. Alte dăţi vorbim împreună lui Dumnezeu în rugăciunea comună. Acest cuvânt comun către Dumnezeu ne uneşte şi mai mult întreolaltă.

Pustnicul nu stă cu totul tăcut, ci se roagă lui Dumnezeu de unul singur. Dar în rugăciunea lui vorbeşte lui Dumnezeu de păcatele sale: „Iartă-mă pe mine, păcătosul”. Aceasta înseamnă că nu se prezintă lui Dumnezeu desfăcut cu totul de oameni. Dar el se roagă de obicei şi pentru alţii. Nu se scufundă nici el în taina puterii lui Dumnezeu cu totul desfăcut de alţii. Taina existenţei e trăită de poporul român ca popor deosebit de comunicativ, de „social”, ca taina luminoasă a iubirii interpersonale, nu ca taină întunecată, informă, nestructurată interpersonal; e trăită ca taina vieţii iubitoare. Ea nu-1 îndeamnă la muţenia singurătăţii, la paralizie spirituală, ci la comunicarea iubitoare. Ea e taină prin prea multa lumină iradiantă şi receptată de centre personale, nu ca lipsă de acestea.

Cuvântul către Dumnezeu e cuvânt din credinţă. Omul obţine, de aceea, de la Dumnezeu putere şi în cuvântul către oameni sau în relaţia cu ei, ca o iradiere a puterii dumnezeieşti prin el spre ei. El

---

[22]Ernest Bcmea, ***op. cil.,*** pp. .259-260

arată că Dumnezeu voieşte să ne lege între noi prin puterea ce ne-o dă cuvântul nostru către El sau cuvântul pe care îl simţim că vine de la El. Dumnezeu îşi comunică, prin cuvântul nostru către El şi al Lui către noi, puterea ce ne leagă între noi şi pe noi de El. E un fapt trăit de noi şi în necesitatea de-a ne vorbi şi asculta în general, nu numai în necesitatea de-a ne vorbi şi asculta despre Dumnezeu. Avem în aceasta dovada ce ne-a dat-o Cuvântul şi ca să vorbim Lui, cerându-I ajutorul şi mulţumindu-I, lăudându-L, ca să întărim chiar şi prin aceasta legătura între noi. Şi simţim că El ne ascultă acest fel de cuvinte şi că El ne răspunde cu ajutorul Lui în întărirea acestei legături între noi prin cuvântul rugăciunii comune. Astfel, cuvântul rugăciunii noastre arc putere şi către alţii. O romancă spune: „în rugăciune, cuvântul arc putere. Dacă crezi în cuvântul lui Dumnezeu, crezi în bine. Dacă te rogi, te şi foloseşti"[23] Cuvântul către Dumnezeu şi răspunsul Lui te întăresc în binele către alţii.

În voinţa de-a reface şi duce la o treaptă mai înaltă unitatea între Sine şi noi, şi între noi înşine prin cuvânt - cu ajutorul lumii inteligibile însăşi una dintre Persoanele divine se face şi om, pentru a ridica pe oameni la convorbirea şi deci la unirea prin Ea nu numai cu Sine, ci împreună cu Sine şi la convorbirea cu Tatăl ca mod al iubirii Lui, care răspunde iubirii Tatălui. Fiul şi Cuvântul sau Ipostasul–Cuvânt al dumnezeirii se face şi Fiu şi Ipostas–Cuvânt al umanităţii, pentru a uni toate persoanele umane ca fii şi persoane–cuvinte cu Tatăl şi ca fraţi cu Fiul dumnezeiesc şi între ci. Ca Ipostas–Cuvântător omenesc, Hristos nu se poate comunica numai la nesfârşit, dar niciodată în toată infinitatea Sa oamenilor, ci şi într-un mod care le dă acestora să trăiască dumnezeirea infinită comunicată

[23]Ernest Bernea, *Cadre ale gândirii populare româneşti*, p. 260.

de El, dar totuşi într-o experienţă şi bucurie mereu nouă. în comunicarea cu Hristos oamenii nu trăiesc în modul uman infinitatea dumnezeirii numai ca pe o realitate implicată potenţial, presupus, cum o trăiesc în comunicarea cu alţi oameni, ci în mod descoperit, actualizat, direct revelată, dar cu neputinţă de cuprins vreodată în toate modurile, ci mereu în alt mod, ca o infinitate mereu nouă. Aceasta face şi pe om să-şi trăiască existenţa umplută cu infinitatea dumnezeiască, dar mereu într-un mod nou. Cuvântul se menţine şi în această situaţie mereu necesar, dar plin de o infinitate mereu nouă şi altfel exprimată, şi realizând o armonie şi o iubire desăvârşită, dar mereu altfel trăită între oameni. în fiecare cuvânt se comunică mereu persoana întreagă, dar mereu în alt fel.

Unirea fiecărei persoane umane cu toate în desăvârşită comunicare cu Dumnezeu şi cu semenii se va realiza în viaţa1 viitoare şi înseamnă viaţa fericită de veci. Dar ea începe să se realizeze de aici.

Unirea cu Dumnezeu, coborât la noi până la primirea crucii pentru noi, dar şi mulţumirea pentru natura cosmică pe care ne-a dat-o spre întreţinerea noastră şi spre arătarea lui Dumnezeu prezent în ca, o exprimă o ţărancă română, sărutând pământul după fiecare mâncare şi însoţind această sărutare cu însemnarea ci cu semnul crucii. Dumnezeu, cel ce ne iubeşte până a se face om într-una din Persoanele Sale şi a suferit crucea pentru noi, ne-a dat şi pământul care ne hrăneşte şi a legat şi pământul de Ipostasul Său care şi-a format şi şi-a hrănii trupul omenesc din materia pământului, sfinţind-o şi pe aceasta.

Dacă cuvântul omului comunică putere omului căruia i-1 adresează, cu mult mai multă putere comunică cuvântul lui

Dumnezeu. Şi Dumnezeu îşi spune cuvântul Său prin organe umane ale revelaţiei, ca în Vechiul Testament, iar în mod culminant prin Fiul Său făcut om şi prin toţi cei ce transmit cuvântul Lui sau despre El. Şi ne dă prin el o putere care sporeşte răspunderea noastră de-a împlini voia Lui, care ne dă ajutor să împlinim voia Lui în modul nostru de viaţă, în relaţia cu ceilalţi, în modul de vorbire cu ei, în ajutorarea lor. E un cuvânt care ne aduce harul mântuitor, care ne uneşte cu Dumnezeu cel întrupat într-un mod real, care ne scapă de păcat, care ne ridică într-o adevărată comuniune cu Ei. E cuvântul prin care vine puterea în Tainele şi ierurgiile sfinţitoare. Cuvânt lui Dumnezeu e binecuvântare. Cuvântul bun e însoţit de lumina feţei celui ce-1 rosteşte şi umple de lumină pe cel căruia i se adresează, mai ales când el vine din răspunderea faţă de Dumnezeu cu convingerea celui ce-1 rosteşte că e spus în numele Domnului. Sfinţii sunt prezentaţi cu capul înconjurat de aureole luminoase, pentru că iradiază prin cuvintele şi faptele lor către alţii bunătatea lui Dumnezeu. Cuvântul de Ia Dumnezeu e cuvânt al bunătăţii, iradiază bunătatea, căci cuvântul creator de comuniune este cuvânt al bunătăţii. Pentru că Dumnezeu e Creatorul şi Susţinătorul armonici şi al comuniunii sau al vieţii bogate din bunătate

Căci existenţa şi viaţa sunt operele bunătăţii. De aceea cuvântul lui Dumnezeu dă putere de viaţă, pentru că e bun. Puterea e egală cu bunătatea. De aceea cuvântul iubitor scapă în basmele româneşti şi de vraja care înlănţuieşte şi împuţinează viaţa. Tot de aceea, cuvântul rugăciunii, care primeşte putere de la Dumnezeu, întăreşte şi face minuni.

Iar duhurile rele luptă pentru desfacerea comuniunii şi slăbirea vieţii prin mândrie şi prin alte patimi egoiste, izolând pe oameni şi

făcându-i duşmani sau răi unii altora. Şi o fac aceasta născând în ci părerea că prin aceasta îşi lac bine lor înşişi sau îi „încântă” cu aceasta iluzie, care e propriu-zis o vrajă.

Dimpotrivă, cuvântul bun e cuvântul vieţii, e cuvântul adevărului sau al înţelepciunii. E o idee dezvoltată în „înţelepciunea lui Solomon”: „Căile înţelepciunii sunt căi bune şi cărările ei cu pace. Pom de viaţă este tuturor celor ce se lipesc de ca şi celor ce se reazemă de ca, că pe Domnul întemeiaţi. Dumnezeu cu înţelepciune a întemeiat pământul şi a gătit cerul cu pricepere” (cap. 3, 7-19).

De aceea sc practică de. către unele femei aşa-zisele „descântece” în sens bun, ca un fel de rugăciuni prin care eliberează pe cei căzuţi sub puterea vrajei care a creat în ci pasiuni sau stări de slăbiciune. Nu negăm că există şi' „descântece” în sens rău, care şi-au luat numele de la „descântece” în sens bun, tot prin înşelăciune.

intr-unui dintre aceste descântece se eliberează cel influenţat de sugestia unei priviri răuvoitoare, prin cuvintele: „Cei doi ochi au deochiat, cele Trei să ajute”, făcându-sc semnul crucii peste apa care se dă de băut după ce s-a pus un cărbune în ca. Evident că se cere ajutorul Sfintei Treimi. Cele mai multe descântece cer ajutorul Maicii Domnului. într-unul dintre ele Dumnezeu învaţă pe Sfântul Petru să scape calul de scrânteala piciorului, ca „să rămână calul curat, luminat”.

în altele se cerc pentru cel căruia i s-a aplecat de vreo mâncare să fie alungate de la cl duhurile rele, ca să rămână „curat şi luminat, ca de la Maica Precista lăsat”. Căci nimenea dintre oameni n-a fost atât de nestăpânit de vreo slăbiciune, ca Maica Precista. în altul se cere de la duhurile rele să plece „pe munţi pustii”, „dacă o fi cu voia Maicii Domnului”. Maica Domnului, cea mai curată şi mai opusă

„Necuratului” stăpânit de gânduri murdare, are în ea, ca făptură cea mai unită cu Dumnezeu cel Atotputernic, puterea cea mai mare să mc elibereze de puterea „Necuratului.” în alt „descântec” se zice „Descântecul de la mine, leacul de la Dumnezeu”.

Dumnezeu aduce, prin cuvântul care-L invocă, o curăţie asemănătoare celei a Maicii Domnului, dăruită cu totul lui Dumnezeu, celor ajunşi sub puterea Necuratului, a celui urât, strâmb, murdar în gânduri, în simţiri, în fapte.

Vor fi avut aceste descântece ceva magic în ele. Dar credinţa creştină a poporului a introdus în ele invocarea lui Dumnezeu, apelul la puterea Lui, care aduce sănătate prin cuvântul pe care El îl umple de putere. Cuvântul binevoitor al celei ce descântă capătă putere mult sporită prin răspunsul dat lui Dumnezeu.

3. DORUL CA SETE DUPĂ COMUNIUNEA CU CEI DEPĂRTAŢI ŞI CA PUTERE DE TRANSFIGURARE RECIPROCĂ A PERSOA-NELOR UMANE, ŞI DE BIRUI RE A MORŢII

a. Dorul ca legătură spirituală între cei vii, dar depărtaţi

Mântuirea stă în realizarea comuniunii cu Dumnezeu, care se extinde ca comuniune şi între oameni. E comuniunea oamenilor în Hristos. Numai în comuniune obţine fiecare om întregirea şi fericirea lui. Mântuirea sc trăieşte ca împărăţie a lui Dumnezeu, ca unitate a tuturor celor ce vor în Dumnezeu prin dragoste.

„Dacă zice cineva: iubesc pe Dumnezeu, iar pe fratele său îl urăşte, mincinos este. Pentru că cel ce nu iubeşte pe fratele său, pe care l-a văzut, nu poate să-l iubească pe Dumnezeu, pe care nu l-a văzut” (I 10, 4, 20).

Lipsa comuniunii e o suferinţă. Omul suferă în singurătate. Este o stare normală. Mai ales suferă când e despărţit de cel cu care a fost în comuniune, când de fapt continuă să se simtă unit sufleteşte, dar anumite împrejurări au făcut să nu mai fie împreună. Ei trăiesc atunci starea lor de dor, care e sete după revedere, după încetarea despărţirii spaţiale. Cuvântul dor poate deriva de la dolor „durere”. înrudită cu dorul e jalea (de Ia slavul jalost „compătimire, milă, părere de rău”). Dar în jale durerea e mai accentuată. în dor e mai puţin prezentă sau unită cu o dulceaţă, rămânând cu putinţă întâlnirea în viaţa viitoare. Dorul e trăit, dar uneori şi cântat. Nu ştiu dacă mai e aşa de mult cântat dorul de vreun popor ca de cel român. Dorul dă cântecului nişte accente de o dulce duioşie şi reflecţiune. Este ceea ce caracterizează doina românească. Ea nu e imprimată numai de „spaţiul mioritic” sau numai de un ritm exterior, care alternează încetineala urcuşului spre vârful dealului cu iuţeala coborâşului spre vale. Ea e toată reflecţiune iubitoare şi duioasă sau în oarecare grad dureroasă la persoana despărţită şi la calităţile ei care apar de la distanţă foarte scumpe şi dulci, îndemnând pe cel ce o doreşte să o alinte, dar provocându-i acestuia chiar prin aceasta cu atât mai multă durere prin depărtarea ei. Cântările bisericeşti ortodoxe au şi ele multă reflecţiune prin conţinutul lor plin de mister, dar doinele româneşti au reflecţiunea unită cu sentimentul mângâietor pentru persoana despărţită, dar şi cu durerea pentru depărtarea de ca.

Aceste sentimente dau doinei un ritm prelungit, de mare fineţe şi nuanţare. Nimenea nu cunoaşte mai mult frumuseţile complexe ale persoanei depărtate, dar şi durerea negrăită pentru absenţa ei, decât cel ce o doreşte. Este o infinitate de iubire şi de înţelegere în doina românească pentru persoana dorită, dar şi de tristeţe pentru depărtarea de ea, cum nu cred că se mai întâlneşte în cântecele altui popor. Prin aceasta doina e un cântec profund spiritual, deosebit de cântecele altor popoare. Este în ca o sesizare a nesfârşitului şi a indefinitului mister descoperit prin iubire în unicitatea distinctă în persoana dorită şi în legătura celui ce o doreşte cu ca. în general, în comuniunea cu altul descopăr taina insondabilă, minunat de valoroasă, de unică a persoanei umane. Dar în reflecţiunea dorului se trăieşte şi mai intens această taină şi minunea ei unică, şi nevoia de ea a celui ce o doreşte. Iar în aceasta se străvede valoarea ei eternă. Simt că niciodată nu mă voi plictisi de ca. în veci voi dori să mă bucur de continua descoperire şi minune a frumuseţii unice a persoanei iubite, să cresc şi eu în viaţă prin ea.
Medicul psihiatru, devenit filosof, Ludwig Binswanger a remarcat că iubirea produce în persoana iubitoare o „închipuire” a persoanei iubite, care e o descoperirea în aceea a unui chip minunat, pe care îl produce în parte şi ca în aceea. Iubirea te face . însă să fii şi real, aşa cum te vede cel ce te iubeşte. Iar teologul rus B. Vîşcslavţev a vorbit de o „transfigurare” a persoanei iubite, produsă de iubire. Dar cca mai marc transfigurare o produce dorul. Distanţa de persoana iubită te face să nu-ţi mai aminteşti decât de cuvintele şi mişcările ei prin care ţi-a arătat iubirea şi să le dai acestora nişte proporţii de mare adâncime. De aceea o mângâi şi tu de la distanţă, folosind diminutive.; Fata îi spune tânărului iubit, aflat la distanţă, „bădişor”,

iar tânărul îi spune fetei „mândruţă”; fiind depărtat de mamă, - îi spune acesteia „măiculiţă”. Iar gândind cu iubire la Dumnezeu sau la Maica Domnului, poporul român spune „Dumnezeu drăguţu” sau „Măicuţa Domnului”. Chiar dorului, ca venit oarecum de la cel iubit, îi spune „doruleţ”, iar inimii proprii, văzând-o oarecum aparţinând celui iubit, îi spune „inimioară”. Dorul îl face pe cel stăpânit de el delicat faţă de toate. Doina însăşi cântă dorul în accente de marc delicateţe. Remarcăm însă că dorul, totdeauna transfigurator, atât de mult trăit de poporul român, este nu numai o dovadă intensă a trăirii comuniunii, ci, când e vorba de dorul între fată şi fecior, şi dovada unei iubiri curate, netrupeşti, ca semn al unei vieţi curate în poporul român. Intre bărbat şi femeie sc trăieşte iarăşi acest dor în cazul absenţei unuia din ei, numai când ei sunt căsătoriţi.

Componentele şi caracteristicile amintite se trăiesc şi în dorul necântat sau simplu vorbit.

Din aceste componente, adică din reflecţiunea la persoana dorită, din transfigurarea duioasă a însuşirilor ei şi din durerea pentru absenţa ei, cele două dintâi sunt predominante pe măsura nădejdii de-a o revedea, pe când ultima e copleşitoare când nu mai este nădejdea unei revederi a ei pe pământ sau când persoana iubită a murit. Dar faptul că cel rămas în viaţă nu poate să înceteze de-a gândi la ea este şi el o dovadă că ea totuşi vieţuieşte pentru el şi odată tot o va revedea. In acest caz, jalea copleşitoare se alternează cu nădejdea.

Dorul e însoţit în general de lacrimi şi de sentimentul participării în tristeţea persoanei stăpânite de dor sau de vederea chipului persoanei iubite proiectat pe toate locurile pe unde persoana dorită a trăit sau a umblat împreună cu cea care o doreşte.

În toate felurile de dor, durerea sau jalea pentru absenţa persoanei iubite e însoţită de sentimentul persoanei ce o doreşte că e „străină”, că e singură pe lume. Natura lipsită de persoana iubită e şi ca tristă. Pe de altă parte, când cel ce iubeşte pe cineva merge pe la locurile unde au fost împreună se simte „străin” în ele, dar nu indiferent, ci cu amintirea celui cu care a trăit altădată în ele.

Natura participă la durerea celui ce doreşte persoana absentă sau formează împreună cu persoana stăpânită de dor un tot străin de lumea celorlalţi oameni şi de aceştia înşişi. Nici o comuniune afectuoasă nu mai există între persoana stăpânită de dor şi lumea celorlalţi oameni. Sc trăieşte un fel de „comunicare” închisă cu persoana iubită, care e în acelaşi timp absentă din acel loc. Cel stăpânit de dor trăieşte o relaţie închisă cu persoana dorită într-un alt plan, într-un plan al familiarizării, al comuniunii invizibile, tainice. E o mai marc comunicare cu acea persoană decât cu lumea în general vizibilă. E o lume a unui plan spiritual, trăită cu o intensitate absorbantă. Sc simte în acel plan că persoana depărtată e prezentă, că persoana moartă e, per de altă parte, vie.

Dorul menţine astfel o legătură spirituală între persoanele ce se iubesc, când sunt despărţite vizibil, sau cl vine de la una la alta. Ba înseşi persoanele vin prin dor una la alta:

„Îţi trimit, bădiţă, dor,
Pe un şoimuleţ uşor,
Te rog, dragă, să-l primeşti,
La mine să te gândeşti.”[24]

(p. 749)

[24] Folclor din Transilvania, IV.

Pe de o parte, dorul produce o marc singurătate când cel dorit nu e de faţă. Pe de altă parte, dorul te face să te gândeşti la el, şi prin aceasta eşti spiritual cu el. Dar cu cât eşti mai mult cu el prin dorul care-i trăieşte dureros absenţa, cu atât simţi mai mult depărtarea şi despărţirea de el:

„Căci mi-am pierdut bădişorul
Şi mi-a rămas numai dorul,
Numai dorul singurel,
Mi-aduc durerea cu el."[25]

Cele mai multe texte date în colecţiile de folclor tipărite sc referă la dorul fetei pentru iubitul ci. Dar în realitatea vieţii e mult mai trăit dorul mamei pentru copiii plecaţi departe sau pentru copiii şi soţul mort, sau al copiilor pentru părinţii morţi. Dorul e trăit şi cântat în toate situaţiile, mai ales de femei, datorită sensibilităţii lor mai accentuate.

Unirea prin dor, cu toată durerea despărţirii, e trăită de femei în mod deosebit, pentru că dorul dă sensibilitatea inimii. Şi inima se întinde mai uşor peste distanţe decât cugetarea. Ea uneşte mai mult persoanele, decât cugetarea care le distinge. De aceea, toate cântecele de dor îl văd pe acesta trăit cu inima.

Cele spuse au arătat nişte note comune, pe care le au toate felurile de dor. Dar aceste feluri au şi nişte note deosebite. Alte note are dorul între fetele şi tinerii ce se iubesc, şi alte note arc dorul dintre soţi sau cel dintre părinţi şi copii.

---

[25] Folclor din Transilvania, IV.

Iată întâi câteva texte despre mărimea de nemăsurat a dorului în general:

„Marc-i dorul inimii
Şi nu mi-1 pot cântări.
Marc-i dorul şi jalea,
De nu le pot măsura
Nici cu ar, nici cu hectar,
Că-s dureri Iară hotar.”[26]
(p. 824)

Dorul e pe măsura iubirii, care e fără margini, ca şi valoarea persoanei iubite. Adâncimea dorului este inexplicabilă, ca şi a persoanei iubite. Numai visul poate transfigura persoana mai presus de cugetare:

„Aş cânta dorul mereu.
Dar nu pot cum aş vrea cu.
Şi mi-aş cânta dorul tot,
Din inimă, dar nu pot.
Nu vreau să-l cânt cum l-am scris,
Vreau cum l-am văzut în vis. “
(p. 823)

La jalea celei stăpânite de dor participă şi luna, şi stelele. Peste toate sc proiectează tristeţea:

[26]Folclor din Transilvania, IV.

„De dorul meu, bădiţele,
Îmi plâng pe cer două stele,
Două stele şi luna,
Că-mi cunoaşte durerea.
(p. 726)

Sau:

„Luna şi cu stelele
Mi-au văzut lacrimile,
Luna şi luceafărul
Mi-au ascultat cântecul”[27]
(p. 726)

Uneori durerea dorului e aşa de mare, că fata stăpânită de el ar vrea mai bine să moară. I se pare că şi pietrele, şi păsările plâng cu ca lipsa celui iubit, pentru că au rămas pustii fără el. Faţa celui iubit sc imprimă în tot mediul înconjurător. Fără ca, îi lipseşte naturii ceva ce s-a obişnuit să fie văzut în ea:

„Inimioară cu dureri.
Nu ofta de-atâtea ori,
Da-nchide ochii şi mori.
Că mai bin-moartă-n pământ
Decât să trăieşti oftând.
De soarta vieţii melc,
Plâng pietrele-n vâlcele,
Păsările-n cuibarele.
De soarta traiului meu,

---

[27] *Folclor din Transilvania,* IV.

Plâng pietrele în părău,
Păsărica-n cuibul său."
(p. 865)

Fata lipsită de prezenţa celui iubit se simte lipsită de orice bine. Viaţa e un chin pentru ea. Dorul o ţine într-un plâns continuu. Oricât de mulţi şi de multe ar fi în jurul ei se simte străină, singură între ele. Binele constă în a fi cu persoana iubită, iar răul în a fi despărţită de ea:

„Plângi, inimă, şi suspină,
Că nu ştiu cine-i vină
C-am rămas aşa străină.
Plângi, inimă, cât de mult,
Că nici un bin-n-ai avut.
Ai avut numai tot rău,
Poţi plânge să taci pârâu.
Şi-ai avut atâta dor,
Poţi plânge să faci izvor."[28]
(p. 863)

Binele e comuniunea cu cel iubit. Lipsa ei este una cu răul. Binele nu-i o linişte sau o bunăstare gustată în singurătate. Binele e interpersonal. Cum ar fi Dumnezeu izvorul binelui, dacă n-ar fi comuniune interpersonală? Iar dacă nu ne putem închipui o existenţă veşnică tară bine, nu ne-o putem închipui ca bună, decât ca interpersonală:

---

[28] *Folclor din Transilvania,* IV.

„Dorule, de când te port,
Mi-am pierdut binele tot.
De când, dor, te port în mine,
Nu mai ştiu de nici un bine.
Ori binele s-a gătat,
Ori la mine n-a mai dat.
Ori binele s-a sfârşit,
Ori la mini n-a mai venit.”
(pp. 721-722)

b. Dorul ca legătură cu cei morţi

Dorul nu încetează nici la apropierea morţii. Fata se duce cu dorul iubitului în viaţa de dincolo. Aceasta arată că ţine de făptură omenească convingerea că va continua să existe şi după moarte. Şi natura nu ne poate înşela. Pentru iubire valoarea persoanelor e atât de marc, că ele nu pot să nu trăiască în veci, nu pot fi despărţite definitiv:

„Şi i-am trimis vorbă cu
Că-l aştept mereu, mereu.
La margine de mormânt,
Să-i mai spun doar un cuvânt.“[29]
(p. 828)

Dorul e crezut că va dura şi după moarte:

---

[29] *Folclor din Transilvania,* IV.

„Îs mort, mândruţă, de un an
Şi dor de tini tot mai am.
Mort, mândră, de-un an de zile
Şi mereu mi-e dor de tine."

(p. 891)

Dorul copleşeşte spaţiul şi timpul. Imprimă naturii simţirea sau tristeţea omului, până şi lunii şi stelelor. Dar învinge şi timpul. Cel depărtat e într-un fel prezent în tot spaţiul trăit şi văzut odinioară cu el. Dar este prezent cu ceea ce a spus şi a făcut odinioară celui stăpânit de dor. învinge chiar moartea. Cei ce trăiesc grăiesc cu cei ce-au fost; cei morţi nu vor putea să nu se gândească cu dor la cei vii. Dorul de cei morţi e un temei pentru pomenirea lor. Spaţiul şi timpul nu sunt pentru ele însele, ci ca să-i lege pe oameni prin ele. Spaţiul e umanizat de oameni sau chiar transfigurat, cum sc întâmplă şi în Mioriţa. Şi timpul e un lanţ care leagă pe cei vii cu cei morţi, ducându-i pe toţi în veşnicie.

Mama spune feciorului mort:
„Niculiţă, dragul mamei,
Dragul mamei, dorul mamei,
Dor am dus pân'te-am crescut
Şi dor duc că te-am pierdut.
………………………………
De te-aş plânge cât te-aş plânge,
Dorul tău nu-1 mai pot stinge."

(p. 73)

Dar iată şi alte texte despre dorul mamei pentru fii şi fiice:

„Cine arc mai mult dor
Ca măicuţa de fecior?

……………………….
Şi cântă încetişor,
Torcând fire de fuior.
Cine la dor poate crede?
Numai măicuţa cu fete,
Că le dă şi nu le vede
Şi-şi cânta dorul cu sete.”
(P- 743)

Dorul mamei după fiul ei mort e dor nestins. Aceasta înseamnă că e unit cu credinţa că se va întâlni cu el în viaţa viitoare. Căci altfel de ce şi-ar mai numi durerea ei, dor?

Tot cu aşa de mare dor îşi plânge mama fata moartă, dar cu credinţa că ca îşi continuă viaţa dincolo de moarte şi că mai poate veni şi ajuta fetiţele rămase în grija ei. Dorul întreţine o comuniune efectivă chiar între morţi şi vii. E prea esenţial legat de firea noastră, ca să nu aibă şi acest rost.

Dragostea şi mila care uneşte pe părinţi şi copii, până la a se simţi unii pe alţii una, înving şi moartea. Mama îl arc pe copil în ea prin dragostea ei. Şi dacă trăieşte ca, trăieşte şi el. Mama nu-şi poate închipui că dragostea ei faţă de copil va înceta vreodată. Deci nici că ca şi copilul ci vor înceta vreodată să mai existe. Cel ce moare e însoţit de cel ce rămâne cu o durere aşa de marc, încât sc simte şi el murind cu acela. El trăieşte .totuşi în moartea lui cu acela. Deci şi pe acela îl simte trăind, chiar dacă a murit. Părinţii nu pot să nu simtă mai departe răspunderea pentru copii, şi nici fiii morţi pentru părinţii bătrâni. Aceasta, pentru că răspunderea unora pentru alţii nu arc limite, cum nu arc nici dorul. Ambele sc simt prelungindu-sc în

eternitate. Ambele văd pretutindeni pe cei plecaţi. Fără această calitate a lor, omul n-ar mai fi om. N-ar mai fi fiinţa care învinge spaţiul şi timpul. Mama îşi vede fiica moartă în toate mormintele, o vede pretutindeni. Pe de altă parte, e dincolo de tot ce sc vede, fiind numai cu cea plecată din lumea aceasta. într-un fel, a plecat din lumea aceasta cu cea moartă. Sau vine ca de dincolo:

„Fiica mea, tânăra mea.
Bună cu toată lumea,
Voi plânge unde m-oi duce,
Că nu mai am fată dulce.
Şi la crucea orişicui,
C-am rămas a nimănui.
Şi la cruce la oricare,
C-am rămas străină tare,
Străină şi-a nimănui,
Numai pradă dorului.
Dorule, urât mai eşti,
Tu vrei să mă prăpădeşti.
Dorule, urât cuvânt,
Vreai să mă bagi în mormânt.
Da, ta, dragă, cum îi şti
Şi mai dă roată pe aci,
Cu hăinuţe de copii."

(pp. 81-82)

Moartea e o tirană, duşmana oamenilor, Ea răpeşte toata bucuria lor, despărţindu-i. Omul n-ar bucuria decât în comuniunea cu celălalt. Numai atunci trăieşte deplin ca om:

„Moartea crudă, când ne-ajunge,

Inima din piept ne-o frânge;
Moartea amară şi tirană,
Oamenilor rea duşmană."

(P. 90)

Moartea apare ca un fapt contrar naturii omeneşti. Şi de aceea nu poate fi definitivă şi totală. Căci e contrară însuşi Creatorului. Dar el e mai tare ca ea, o dată ce a da viaţa e semnul unei mai mari puteri, decât a o nimici. De aceea, cei ce plâng pe morţi sc zbat între durere şi nădejde. Mama îi cere de aceea fetei care pleacă să aibă mai departe în grijă copilaşii ci. Dragostea e mai tare ca moartea.

Iar dovada că moartea nu e definitivă şi totală ne-a dat-o Hristos, prin învierea lui. De aceea, cel ce moare îşi pune nădejdea cu deosebire în Hristos. El va avea grijă de soţia şi copiii lui:

„Eu te las, soţie dulce,
Că trebuie a mă duce.
Dumnezeu să-ţi dea putere,
Zile lungi, tară durere,
Pentru toate cele bune
Ce le-ai făcut pentru mine
Ah! copiii mei iubiţi,
Nu vărsaţi lacrimi fierbinţi,
Că Hristos vă este Tată,
Fecioara Curată, Maică."

(P- 98)

Rugămintea de-a mai veni în chip nevăzut pentru mângâiere, dar şi pentru a mai purta grijă de fetiţe, o face mama în alt bocet fiicei sale, zicând:

„Fiica mea, fiicele tale,

Iţi rămân prea mititele,
Fiica mea, tânăra mea,
Eu te rog pe tine aşa:
Nu-ţi băga mila în pământ,
Da ţi-o lasă pe mormânt,
Când oi veni câteodată,
Să fiu şi eu mângâiată,
Când oi veni prin grădină,
Cu fetiţele de mână,
Să aflăm un pic de milă.
Vom veni, dragă, la cruce,
Că acolo-i fiicuţa dulce."

(P- 80)

Unde-i crucea, e puterea lui Dumnezeu. Cine vine la crucea pusă pe mormântul celui plecat din lumea aceasta se roagă pentru el, cu dor de el. Şi această rugăciune împreună cu crucea îl ajută şi pe acela să-şi trimită gândul la cei de lângă mormânt, să-şi trimită simţirea dorului cu puterea ei la el. Crucea le ajută să sc întâlnească în dorul ce trece de la unul la altul. Mai bine zis, să-şi astâmpere dorul printr-un fel de tainică întâlnire.

Feciorul trecut în cealaltă viaţă spune mamii şi tatii, părăsiţi de el - mamii îi spune:

„Maică, măiculiţa mea,
Când ţi-o fi jalea mai grea,
Hai, măicuţă-n cimitir,
Dorul să ni-I potolim.
Prinde-te de crucea mea,

Şi-ţi stampară inima.
Inima şi sufletul,
Când mi-i vedea mormântul."

Iar tatălui îi spune că e prezent cu mila lui pe mormânt. Nu se poate să nu (ie cu gândul Ia cei ce îi trimit gândul lor, venind la mormântul lui. Când e mai mare durerea lor, atunci e atras mai mult la ci, cu mângâierea lui:

„Tăicuşorul meu cel bun,
Eu plec acuma pe-un drum
……………………………
Când ţi-o fi, tată, mai greu,
Vino la mormântul meu
Şi mai plângi din când în când,
Că-mi las mintea pe mormânt,
Dorul să ţi-l potoleşti,
Inima s-o domoleşti."
(p. 78)

În cugetarea sa creştină, poporul român îl aude pe fiul mort spunând mamei sale, spre mângâiere, că a fost chemat la o nuntă ca păstorul din Mioriţa:

„Măicuţo, nu-ţi pară rău,
Că m-o chemat Dumnezeu.
Măicuţo, nu te-ntrista
Că m-o chemat Precista
Cu îngerii împreună,
Să-mi puie pe cap cunună.

Cunună neveştejită,
Nu fi, măicuţă, mâhnită.”
(p. 77)

Dacă tinerii necăsătoriţi se spune că se duc la o nuntă sau la o comuniune pe care n-au realizat-o aici, de femeile căsătorite se spune că sc duc să cunune niscai tineri, realizând un alt fel de comuniune. Mama spune acestea:

„Fiica mea, tânăra mea,
Unde te-ai gătit aşa?
Te-ai gătit ca pentru nuntă,
Da, spune-mi, cin-sc cunună?”
(p. 80.)

Dar nu numai mama şi tata, şi surorile, şi fraţii rămân cu dorul flăcăului care pleacă în lume, ci tot satul, şi mai ales fetele din sat, că s-a dus să sc cunune cu o mireasă necunoscută, ca ciobanul din Mioriţa. A ieşit unul din comuniunea satului întreg, în parte din comuniunea tuturor cu Hristos, trecând în împărăţia cerurilor. Satul e un model de comuniune a unei comunităţi mai largi, mai adânci. Fiecare trece într-o comunitate cu toţi. Nu se află între oameni străini. Satul e un model al comuniunii din împărăţia cerurilor. în oraşele mari omul sc simte străin de mulţimea din jur. Nu-1 cunosc şi nu-1 doresc, când pleacă, decât câţiva. în sat, moartea nu poate rupe definitiv comuniunea nici unui om cu toţi cei cu care a avut-o. în sat dorul de fiecare e general. O spune aceasta o mamă, lângă sicriul fiului ci:

„Niculiţă, dragul meu,

……………………….

Ce soarte te-a urmărit,
De tot satul l-ai cernit

……………………….

Aşa tare ne-ai rănit
Pe toţi care le-am iubit.

……………………….

Niculiţă, dragul meu.
La tot satul ne e greu
C-ai pornit nunt-aşa mare

……………………….

Nuntă cu cununi de fiori
Şi te duci dintre feciori

……………………….

Niculiţă, frumos mire,
Mireasa nu-i lângă tine,
Nu-i gătită cu beteală,
Dragă, după rânduială.
Niculiţă, dragu-nost,
La tot satul drag ne-ai fost.
Fetele ţi-au gătit steag.
Că le-ai fost la toate drag.
Niculiţă, nume dulce,
Toate fetele te-or plânge."

(p. 71)

Bocetele transfigurează persoana care pleacă, pentru că în momentul acestei despărţiri apar în toată mărimea şi frumuseţea lor însuşirile celui plecat.

Căsătoria e comuniunea dorită de toţi tinerii. De aceea, de un fel de nuntă trebuie să aibă parte şi tinerii care mor necăsătoriţi. De aceea, sc spune şi la moartea unei fecioare că e mireasa ce merge la o nuntă, dusă de luceafărul de scară.

Ca la tinerii ce se căsătoresc, fetele vin şi la cei ce mor necăsătoriţi, cu steag înflorit. Sc arată şi în aceasta credinţa creştină a poporului, despre durata vecinică a persoanei într-o comuniune fericită:

„Doiniţă, mireasa noastră,
Ţi-am adus flori şi steag,
Că ne-a fost de tine drag.
Doiniţă, mireasa noastră,
Cum de faci tu nuntă-n post,
Cum n-o fost şi n-a mai fost
Niciodată-n satul nost?
…………………………..
Da, luceafărul de seară
Mi te scoate acum din ţară.
C-o venit pe înserat
Şi mi te scoate din sal.
Doiniţă, mireasa noastră,
Eşti frumoasă ca o stea,
Doamne, cum o poţi lua?“

(pp. 68-69)

Fata plânge la moartea mamei ei că o lasă singură şi n-are cui spune o vorbă cu toată încrederea. Cea mai mare durere adusă de moarte e întreruperea comuniunii cu cei dragi. Iar comuniunea constă în schimbarea unor vorbe primite cu toată înţelegerea:

„Frunză verde de caprină,
Mama mea tare creştină,
Rogu-mă de dumneata
Să nu mă laşi singurea,
…………………………
Că cu n-am pe nimenea.
Că-i rău, maică, dacă n-ai
O vorbă cui să i-o dai!
Şi-i rău, maică, dacă nu-i
O vorbă cui să i-o spui.“

Sau:

„Maica mea, miluţa mea,
Nu mă lăsa singurea!
Că sunt, maică, prea tânără,
La nimenea nu am milă.
Căci n-am fraţi şi n-am surori,
Străină-s de multe ori.
Străină-s ca pasărea,
N-am milă la nimenea.”

(p. 65)

Durerea despărţirii e cea mai marc durere trăită de cel ce moare şi de cei din jurul, lui. Viaţa mea e cel cu care sunt în comuniune, şi viaţa lui sunt cu. Persoana care mă iubeşte e viaţa mea şi persoana mea cârc o iubeşte pe ea e viaţa ci. Nu obiectele sunt viaţa noastră. Lumea întreagă e nimic pentru mine în comparaţie cu persoana care mă iubeşte. De aceea a spus Hristos că el este viaţa noastră. El e mirele tuturor celor care mor. Dar unirea desăvârşită cu El nu face de prisos unirea cu cei care ne-au iubit pe pământ.

Persistenţa unei anumite legături cu Dumnezeu s-a manifestat şi înainte de Hristos şi s-a întărit într-o anumită măsură prin legătură oamenilor cu Dumnezeu în revelaţia Vechiului Testament, dar posibilitatea pentru înălţarea ci fără sfârşit au primit-o oamenii în Hristos.

Această posibilitate de maximă întărire a legăturii cu Dumnezeu şi între ei înşişi, şi deci de învingere a morţii, sc arată în creştini şi în faptul că ci nu mai trăiesc o despărţire de Dumnezeu şi între ei înşişi nici în moarte, deşi ca a rămas pentru oameni, ca să-i îndemne şi pe ci să lupte, o dată primită pentru biruirea ei cum a fost acceptată şi de Hristos, pentru ca să arate că în El umanitatea a devenit mai tare chiar ca moartea realizată.

Între alte mijloace prin care oamenii luptă împotriva morţii este, pe lângă alipirea la Hristos cel înviat prin credinţă, dragostea care s-a întărit prin Hristos şi între ci. Iar această dragoste sc arată în comuniunea dintre ci, care în cazul întreruperii ci temporale sc manifestă prin dorul unit cu cea mai mare durere, dar şi cu nădejdea revederii. E o durere care sc uşurează nu numai prin nădejdea că cei morţi vor învia, ci şi prin grija de ci manifestată în iertarea şi pomenirea celor morţi, ba şi prin apelul ce li-1 fac cei vii de-a nu uita

nici ci, acolo unde sc duc, de-o anumită grijă, de cei ce au fost daţi răspunderii lor.

C. Despre iertarea şi pomenirea celor morţi

Până acum am vorbit despre dorul plin de durere care-i leagă pe oameni, chiar când unii continuă să fie vii, iar alţii au murit. Acum vom vorbi despre grija de cei morţi prin iertarea şi pomenirea lor, ca şi despre apelul făcut lor de-a nu uita de copiii şi părinţii lor.

Cei ce mor sunt consideraţi, prin cererea iertării şi a pomenirii lor ce-o adresează celor de care se despart, că nu vor muri de tot. Durerea despărţirii e alinată în cei ce mor prin cererea iertării şi a pomenirii lor de către cei ce rămân, iar în cei ce rămân, prin convingerea că îi vor ajuta pe cei morţi prin iertarea şi pomenirea lor, şi prin convingerea că ci vor continua într-un fel oarecare să aibă grijă de cei pentru care au avut răspundere pe pământ. Durerea despărţirii e alinată prin nădejdea că Dumnezeu va avea grijă de cei rămaşi, iar nădejdea că despărţirea nu e definitivă e întemeiată pe credinţa că sc vor întâlni în viaţa viitoare şi la judecata din urmă. Pentru ca acea judecată să nu-i fie spre osânda vecinică, cel mort cere iertare la moartea lui celor de care sc desparte.

Obiceiul iertării celui mort arată atât credinţa în continuarea vieţii după moarte, cât şi credinţa într-o judecată finală. Dar el cuprinde în sine şi o marc smerenie din partea celui ce moare, care cere iertare în preajma morţii de la toţi, cât şi o biruinţă a bunătăţii şi a înţelegerii slăbiciunii omeneşti de către cei ce rămân, faţă de cei ce pleacă. Toate sunt mijloace de umanizare, cu mare efect în viaţa

poporului român. Ele sunt dispreţuite în formaţiile neoprotestante, din încrederea mândră că cel care pleacă n-arc nevoie de iertare, pentru că dacă a făcut parte din formaţia respectivă e fără defecte, iar dacă n-a făcut parte, nu poate fi iertat. Această atitudine rigidă derivă din protestantism, care crede că iertarea nu o dă decât Dumnezeu, prin jertfa lui Hristos. Catolicismul, cu siguranţa scoaterii sufletelor din purgator prin indulgenţele papale şi a neputinţei scoaterii celor ce intră îndată după moarte în iadul definitiv, relativizează şi el importanţa iertării celui ce moare din partea celor cu care a convieţuit. Iertarea ce o dau mortului cei ce au trăit aproape de el e şi o manifestare de smerenie a lor. Căci o fac cu conştiinţa că şi ei vor avea nevoie de iertarea celor cu care au convieţuit. Şi dacă nu iartă ci altora, cum îi vor ierta alţii pe ei? Dar mai ales cum îi va ierta Dumnezeu? Căci în rugăciunea Tatăl nostru însuşi Mântuitorul ne-a învăţat: „Şi ne iartă nouă greşelile noastre, precum şi noi iertăm greşelile greşiţilor noştri". Apoi, iertarea ce o dau cei rămaşi celui adormit e propriu-zis o rugăciune către Dumnezeu, ca să-l ierte. Aceasta c, de fapt, formula iertăciunii: „Dumnezeu să-l ierte!” Cel ce iartă nu face decât să accepte să se roage lui Dumnezeu pentru cel adormit, ca să-l ierte. E, desigur, şi în aceasta o înmuiere a inimii lui, o părăsire a dorinţei ca cel adormit să fie pedepsit pentru răul eventual ce i l-a făcut acela vreodată. Dar ştiind el că Dumnezeu nu e Dumnezeul răzbunării, că cererea lui de a pedepsi pe cel ce l-a supărat nu va fi îndeplinită, gândeşte că e mai bine să se alăture şi el lui Dumnezeu în iertarea aceluia, ca să nu fie rău văzut de Dumnezeu pentru persistenţa lui rigidă în neiertare.

. Când zice: „Dumnezeu să-l ierte!“, nu o spune aceasta, deci numai cu înţelesul: „Dacă Dumnezeu găseşte de bine să-l ierte cu nu mă

opun, dar nici nu stărui. Las totul în seama lui Dumnezeu.“ Ci el îi adresează lui Dumnezeu rugăciunea sa ca să-l ierte, arătându-i că din partea sa l-a iertat. Numai în acest caz îl va ierta Dumnezeu şi pe cl. Mântuitorul a spus: „Că de veţi ierta oamenilor greşelile lor, ierta-va şi vouă Tatăl vostru Cel din ceruri" (Mt. 6, 14).

Astfel, moartea, marca dramă a existenţei omeneşti, e folosită de oameni ca un prilej de umanizare a lor, ca un prilej de a 11c manifesta mila unii faţă de alţii, care ne trezeşte conştiinţa că toţi suntem supuşi aceleiaşi mari dureri şi neputinţe, că n-avem nici un motiv să stăruim mândrindu-ne unii faţă de alţii şi confirmând amăgitoarea noastră alipirea la plăcerile trecătoare ale lumii. Privind la moartea care a atins acum pe unul dintre noi, arătându-ne că ne va atinge pe fiecare, ea ne devine un prilej de-a redeveni oameni, de-a ne gândi şi la neputinţa noastră prin noi înşine, dar şi la valoarea ce ne-o dă Dumnezeu, cerându-ne să ne iertăm unii pe alţii în dobândirea fericirii de veci.

Dar iată ce spune fiul pe patul de moarte către mama lui:

„Rămas bun, măicuţa mea,
Noi mai mult nu ne-om vedea,
Nici n-om mai fi laolaltă
Pân-la dreapta judecată
De cumva-n viaţa mea
Te-am mâhnit cu vorbă rea,
Tinde-acuma mâna dreaptă
Şi din inimă mă iartă.“
(P- 87)

Chiar odihna sau liniştea sufletească de după moarte depinde de iertarea celor ce rămân în viaţă. Căci este o judecată şi imediat după moarte. Cei ce mor cer celor ce rămân să roage pe Dumnezeu să le dea, o dată cu iertarea lor, şi iertarea Lui, şi împărăţia cerurilor:

„Veniţi, fraţi, veniţi, surori,
Şi mă plângeţi cu flori
……………………………
Trăind şi cu pe pământ,
V-am supărat oarecând.
Iertaţi-mă din inimă
Ca să mă duc la hodină.
Fiţi buni şi mă iertaţi
Şi pe Dumnezeu rugaţi,
Iertare să-mi dăruiască
Şi împărăţia cerească."
(pp. 88-89)

Acelaşi lucru îl cere verilor şi verişoarelor, socrului, soacrei, cumnaţilor, vecinilor şi la toţi cei ce-1 petrec la groapă.

Slujba înmormântării e un prilej de afirmare şi de întărire a comuniunii tuturor celor de faţă, cu cel ce a murit.

Dar tot dialogul cererii şi acordării iertării pornit de la cel ce moare spre cei ce rămân sau de la aceştia la cl are caracter triunghiular. Cel ce moare le cerc celor vii să-l roage pe Dumnezeu să-l ierte, dar şi el îl roagă pe Dumnezeu să aibă grijă de soţia sa şi de copiii lui, şi cei ce rămân îl roagă pe Dumnezeu să-l ierte pe cel ce a murit sau moare. Dumnezeu e deasupra ambelor părţi sau între ele.

Toată ceremonia înmormântării e o ceremonie a iertării, prin cererea acesteia de la Dumnezeu. Ea e o rugăciune a comunităţii întregului sat, animată de rugăciunea preotului către Dumnezeu pentru iertarea celui care a murit, ca manifestare a credinţei că acela n-a murit de tot.

Bărbatul care pleacă din viaţă sc zbate între jalea despărţirii de soţie şi de copii şi între mângâierea ce se simte îndemnat să le-o dea, dar le cere iertare chiar şi copiilor că poate le-a greşit, neavând destulă grijă de ei. Sunt comunicări între cel ce pleacă şi cei ce rămân, de mare duioşie şi nobleţe. Mângâierea ce le-o dă cei ce pleacă soţiei, copiilor, părinţilor, e din credinţa că Dumnezeu va avea grijă de ei, o dată ce nu mai poate avea el această grijă. Dumnezeu îi ţine legaţi pe toţi, dacă ei îşi manifestă mai departe iubirea între ci, cei vii prin dor, iertare şi pomenire, cei morţi prin dor.

Bărbatul îi spune soţiei:

„A sosit ziua de jele,
Ziua tristă de durere,
Când te las, soţie dulce,
Că trebuie a mă duce.
Dumnezeu să-ţi dea putere,
Zile lungi, fără durere,
Pentru toate cele bune.“

Iar copiilor le spune:

„Ah! copiii mei iubiţi,
Nu vărsaţi lacrimi fierbinţi,
Că Hristos vă este Tată,

Fecioara Curată, Maică.441
(p. 90)

În definitiv, ei rămân mai departe uniţi în Dumnezeu. Căci dacă cel ce moare nu dispare cu totul din existenţă, şi dacă dragostea, manifestată prin dor, iertare şi pomenire, faţă de cel plecat rămâne în ei, nu pot să nu fie uniţi în Dumnezeu. De aceea, cel ce pleacă le spune celor ce rămân:

„Daţi-mi toţi o sărutare,
Iertându-mă de greşale.
Apoi fiţi cu Dumnezeu,
La care mă duc şi cu.“
(p. 91)

Cei ce mor sunt crezuţi că vor fi cu îngerii şi cu Precista, deci şi cu Hristos. Mai ales sc vor întâlni cei ce mor, în grădina înflorită a raiului, cu rudele plecate de aici înaintea lor. Fiica spune maicii care pleacă:

„Bucură-te, maica mea,
Că azi, când o însera,
Mâna cu sora vei da“.
(p. 104)

Iar o tânără spune mătuşii:

„Să te duci, mătuşa mea,

Pe razele soarelui,
În mijlocul raiului;
Şi acolo, dacă-i ajunge,
Să stai, să te hodineşti,
În scaun de flori domneşti.
Şi-acolo-i fetiţa mea,
Grijeşte-mi fiicuţa mea."
(p. 105)

Relaţiile deosebit de intime ce s-au creat aici între părinţi şi copii, între rudeniile ce s-au iubit, nu se şterg în veci.

c. Despre judecata din urmă

Judecata din urmă îşi păstrează însă importanţa ei maximă. Acolo se vor vedea influenţele cuvintelor şi ale faptelor bune sau rele ale fiecăruia asupra tuturor şi deci şi răsplata sau osânda întreagă pentru ele. Atunci va fi descoperirea deplina a tuturor în faţa tuturor sau întâlnirea tuturor. De aceea, uneori, cei ce mor îşi întemeiază cererea de iertare de la cei ce rămân mai ales în gândul că nu se vor mai întâlni cu ei decât la judecata din urmă. Şi e bine ca ei să uite răul ce li s-a făcut aici de cei ce pleacă de acum, ca să nu împovăreze pe aceia cu amintirea răului suferit de ci, la acea judecată.

Fiul spune maicii:

„Rămas bun, măicuţa mea
Că mai mult nu mi-i vedea.
Nici om mai fi laolaltă,

Pân'om fi la judecată."

(pp. 99-100)

Aceasta poate să însemne că ultimul efect al iertării reciproce şi al faptelor din viaţa aceasta îl aşteaptă toţi la judecata din urmă. Astfel, toţi ne vom întâlni la judecată întipăriţi de raporturile ce le-am creat între noi, cât am fost în viaţă. Dumnezeu poate schimba starea celor adormiţi şi după ce au plecat de aici, şi înainte de judecata din urmă. Dar numai pe temeiul iertării şi al pomenirilor ce le-au îndreptat spre ei cei ce

trăiesc încă pe pământ. Aceasta, pentru că şi cei rămaşi în viaţă sc schimbă sufleteşte în bine prin iertarea ce le-o dau celor morţi. Dar întrucât urmările totale ale faptelor cuiva sc văd în cursul întregii istorii, efectul final asupra lor sc va scoate la iveală la judecata din urmă.

Dar judecata din urmă nu se va orienta după criteriul rigid al faptelor ce ni le-am făcut unii altora, în sens kantian, ci după sentimentele de iubire reciprocă ce am luptat să ni le câştigăm unii faţă de alţii în cursul întregii istorii, chiar dacă ne-am greşit unii altora. Criteriul hotărâtor, care ne va aduce fericirea vecinică, va fi faptul de-a ne fi iertat unii altora, în toată istoria.

Bunătatea finală la care am ajuns ne va da fericirea vecinică. Să recunoaştem că toţi am fost-slabi în facerea binelui, iar aceasta să ne facă să avem milă unii de alţii. Ne vom descoperi prin aceasta că am păstrat fondul de bunătate pe care nu l-am stârpit cu totul în noi prin încăpăţânarea noastră. Dumnezeu ne dă posibilitatea să ne scăpăm unii pe alţii de osânda judecăţii finale. Şi se va bucura de o vom face. Sc va bucura să vadă recunoaşterea smerită a slăbiciunii care ne face

să avem milă unii de alţii. Numai cei învârtoşaţi definitiv în lipsa de milă vor fi judecaţi, cum a spus Domnul Hristos. în toate rugăciunile noastre cerem mai ales mila lui Dumnezeu. Dar nu trebuie să o cerem numai pentru noi, ci şi pentru alţii. Aceasta place lui Dumnezeu. Căci cerând mila lui pentru alţii, nu putem să o facem fără a ne arăta prin aceasta şi mila noastră faţă de ei. Şi aceasta va avea efect şi asupra noastră.

Avem înţelegere pentru protestanţi, care nu văd în oameni o putere deosebită pentru fapte bune. Dar am dori ca de aci să tragă concluzia trebuinţei de-a cere de la Dumnezeu milă pentru această neputinţă a celui ce sc roagă de iertare pentru aceeaşi neputinţă a altora. Aşa ar fi logic. în aceasta s-ar uni conştiinţa neputinţei proprii pentru bunătate, cu ieşirea din această neputinţă prin smerenie. Şi prin credinţa în puterea ce ne vine din mila lui Dumnezeu.

În felul acesta, la judecata din urmă vom putea să ne bucurăm nu numai de mila lui Dumnezeu, ci şi de ajutorul ce ni l-au dat toţi de-a ne face buni. Şi aşa ne vom trăi atunci întâlnirea deplină cu ceilalţi, prin mila ce le-am arătat-o noi iertându-i, şi ci bucurându-sc de aceasta şi iertându-ne pe noi. Va fi marca întâlnire, ca rezultat al înţelegerii ce le-am dat-o celor plecaţi înaintea noastră şi prin recunoştinţa lor, prin regretul produs în ei pentru faptele lor necuvenite faţă de noi, datorită milei ce le-am arătat-o. Ne vom întâlni prin această reciprocă uşurare a sorţii noastre noi prin arătarea răspunderii faţă de ei, arătată lor prin iertarea şi pomenirea lor la moarte şi după moartea lor, iar ei prin recunoştinţa lor, care va contribui şi la fericirea noastră. Atunci vom da marca socoteală pentru semenii noştri, a căror soartă n-a încetat să atârne de răspunderea noastră, nici la moartea lor. Atunci vom da marea

socoteală pentru soarta lor vecinică. Dar aceasta va arăta nu numai bunătatea noastră, cei va trezi şi bunătatea lor, care ne va face şi pe noi mai buni.

Va fi marca întâlnire. Vor fi puşi în faţa noastră însă şi cei ce vor pierde ultima şansă de mântuire din pricina nepomenirii lor în rugăciunile noastre, din pricină că nu le-am dat iertare nici măcar în gândirea noastră la ei, după moarte. Iar aceasta va fi şi o osândire a noastră de către propria conştiinţă.

Vom fi, poate, cu ei după moartea noastră. Dar dezgolirea deplină a ce am însemnat fiecare pentru ceilalţi se va face la ultima judecată, la judecata tuturor pentru toate ale noastre şi ale lor.

Atunci va vedea fiecare în fiecare ce a gândit unul pentru altul, ce-a gândit fiecare despre noi în cursul vieţii comune pe pământ şi ce-a gândit fiecare despre noi câtă vreme a rămas după noi, în viaţa pământească. Vom vedea în cei ce au fost înaintea noastră ce au făcut pentru buna noastră îndrumare, dar sc va arăta tuturor şi ce am făcut noi pentru iertarea lor şi în cei ce au fost după noi cc-am făcut noi pentru buna lor îndrumare şi ce-au făcut ei pentru noi prin iertarea, prin rugăciunea lor pentru noi şi prin pomenirea noastră. Se va arăta dependenţa tuturor de toţi în istorie şi răspunderea tuturor pentru toţi, deşi nu sc exclude putinţa ca unii să fie osândiţi, oricât ar fi voit alţii să facă pentru ei. Dacă cei dinaintea noastră au iertat pe cei dinaintea lor, ne-au învăţat şi pe noi să-i iertăm pe ei.

Rugându-sc cei din flecare generaţie pentru cei din generaţia anterioară, întăresc lanţul unităţii istorice între ele nu numai prin ce au dat dinainte celor de după ele, ci şi prin iertarea ce şi-au dat-o mărturisind atât solidaritatea lor în valorile ce le-au realizat, dar şi relativitatea lor pentru ci sau insuficienţele istoriei, adică binele ce-ă

progresat de la unii oameni la alţii, cât şi răul cu care au amestecat binele în”cursul istorici, dar eliberându-se prin iertare reciprocă de vina pentru el.

Mai trebuie amintit că un marc rol atribuie Biserica ortodoxă şi poporul român rugăciunilor Sfinţilor pentru iertarea celor adormiţi şi cu deosebire intervenţiilor Maicii pe lângă Fiul ci. Rămân şi ci, împreună cu jertfa lui Hristos, într-o solidaritate cu toţi oamenii, numai să ceară şi aceştia ca Domnul Hristos împreună cu Maica Lui şi cu toţi Sfinţii să aibă milă de ei.

Avem în cer şi la judecată nu numai pe Hristos, Fiul lui Dumnezeu, făcut Fratele nostru, ci şi pe Maica lui ca Maică a tuturor şi pe Sfinţi ca fraţi ai noştri, de a căror rugăciune pentru noi în tot timpul dinainte de judecata din urmă, dar şi atunci, se bucură şi Hristos, care ne-a spus: „Iubiţi-vă unii pe alţii“.

Dacă n-ar fi la sfârşitul istorici o astfel de judecată, nu s-ar arăta legătura între toţi în istorie; nevoia tuturor de toţi; binele sau răul făcut de unii pentru alţii. Dacă sfârşitul omenirii s-ar produce fără o judecată la care să răsplătească tuturor pentru ce au făcut pentru toţi - direct sau indirect - sau istoria ar decurge într-o evoluţie fără sfârşit, nu s-ar vedea importanţa şi răspunderea fiecărui om pentru toţi, nu s-ar vedea importanţa faptelor fiecărui om pentru toţi. Fără o astfel de judecată finală s-ar relativiza valoarea fiecărei persoane în cursul istoriei,
valoare arătată în urmările pe care le va purta vecinie în existenţa ci şi sc vor vedea în existenţa tuturor. Dacă nu s-ar încheia printr-o judecată finală, însăşi istoria n-ar mai fi un întreg şi şi-ar pierde sensul ci.

Judecata finală dă istorici caracterul unui întreg orientat spre o ţintă eshatologică. Şi fiecare persoană din cadrul ei capătă o direcţie, o ţintă eshatologică, toate faptele ei determinându-sc prin aceasta orientare eshatologică.
Istoria sc dovedeşte prin aceasta ca pregătire pentru vecinicie. Altfel, timpul ar dura tară sfârşit, ca unică formă a existenţei şi deci ca lipsit de sens. Judecata finală, care dă tuturor persoanelor şi faptelor lor din istorie o anumită valoare vecinică, dă sens istorici, persoanelor umane şi faptelor lor.
O existenţă care ar decurge la nesfârşit cu insuficienţele ci, ca un amestec de bine şi rău, cu naşteri urmate de moarte, cu neesenţiala ei evoluţie, n-ar avea nici un sens.
E un alt sens al afirmării bocetelor populare româneşti, că la judecata din urmă ne vom întâlni toţi. Ne vom întâlni toţi cu marele amestec de bine şi rău al faptelor noastre, pentru ca să pornim unii curăţiţi de tot răul, şi alţii dezgoliţi de toată aparenţa de bine, spre cele două forme ale veciniciei.

Fără o astfel de judecată care să pună în lumină binele adevărat, curăţit de măştile binelui pe care şi le ia răul, şi binele şi răul s-ar relativiza, nemaiprimind binele încununarea cu slava cuvenită pentru veci şi răul osânda hotărâtă din partea tuturor.

Kant a vorbit şi el de necesitatea unei astfel de puneri în lumină printr-o judecată finală dreaptă a ceea ce se cuvine să facem şi noi şi să nu facem. El a dat ca imperativ categoric pentru faptele noastre numai: Lucrează aşa, ca fapta ta să poată deveni normă de lucru pentru toţi. Dar a numit aceasta normă „imperativ categoric, pentru că a eliminat din datoria de-a lucra în acest fel orice considerent de plăcere.

Desigur, un mod de lucrare care poate deveni normă pentru toţi va promova armonia dintre oameni. Dar armonia aceasta constă doar într-o simplă convergenţă şi ordine exterioară? Nu vom trăi cu bucurie acordul cu semenii noştri? A gândi la fel cu ei nu le produce o plăcere? Iar dacă acordul nu e numai în gândire, ci şi în fapte, ce fapte produc mai multă armonie între noi, decât cele prin care ne întărim reciproc existenţa? Sc referă faptele convergente la obiecte exterioare, nu la noi înşine sau la o a treia persoană? Mai precis spus, faptele care ne promovează armonia sunt faptele prin care ne facem bine unul altuia. Dar aceste fapte nu ies din sentimente de preţuire, de iubire reciprocă? Astfel, cu lucrez într-un mod care poate deveni norma de lucrare pentru toţi când facem bine altuia, când lucrăm din iubire pentru altul. Iar aceasta îmi face cca mai aleasă bucurie. Astfel, imperativul categoric nu e lipsit de trăirea lui cu bucurie şi lipsit de trăirea iubirii reciproce.

d. Pomenirile celor morţi cu fapte şi despre rai şi iad

Dar grija pentru morţi, prin care le vom uşura şi lor şi nouă judecata din urmă, nu constă numai în iertarea lor şi în rugăciunea către Dumnezeu ca să-i ierte, ci şi în însoţirea lor de fapte de milostenie. Poporul român le zice şi acestora pomeniri sau pomeni. Sunt pomeniri cu fapta. Când dai ceva în numele unui adormit, îl pomeneşti cu participarea mai marc a fiinţei talc. Acestea au luat o mare dezvoltare la poporul român. Hristos ne-a cerut să dăm de mâncare celor flămânzi, să îmbrăcam pe cei goi, spunând că făcând aceste fapte, Lui le facem. Dar în faptele noastre bune putem realiza şi o substituire a celor adormiţi de către noi, precum Hristos murind

pe cruce a făcut-o aceasta în locul nostru. Aşa că putem să facem şi noi nişte fapte bune în locul celor pe care îi iubim. Căci iubirea uneşte. Şi bine este să iubim pe cât mai mulţi. Faptele bune sunt şi ele nişte jertfe. Să facem aceste jertfe în locul scumpilor noştri adormiţi. E bine să dăm hainele celor adormiţi săracilor. E bine să dăm de mâncare celor săraci în locui celor adormiţi, însoţind aceste fapte cu pomenirea acelora şi cerând şi celor cărora le facem aceste fapte să-i pomenească. Sporim şi prin aceasta comuniunea noastră şi a celor miluiţi, cu ei. Pe de altă parte, continuă şi cei adormiţi să fie factori determinanţi în istoria celor vii.

Pomenindu-i noi în acest mod serios, le atragem şi pomenirea din partea lui Dumnezeu. Şi cine e în atenţia lui Dumnezeu nu poate pieri. Dacă Dumnezeu a creat prin cuvântul atenţiei sale toate şi pe fiecare om în parte, cu atât mai uşor îi poate susţine în existenţa fericită pe cei pe care îi arc în atenţia sa. Dacă atenţia mea, care sc face cunoscută cuiva în oarecare fel, îl face fericit pe acela, cum nu l-ar face fericit atenţia lui Dumnezeu? De aceea, bine este să ceară cât mai mulţi, şi anume dintre cei mai iubiţi de El, atenţia Lui la cei pe care îi pomenim. De aceea, cerem şi rugăciunile Sfinţilor, şi ale Maicii Domnului pentru ci. Dumnezeu se bucură să vadă conştiinţa legăturii noastre între noi, grija reciprocă a unora de alţii. Dacă a făcut lumea fizică în armonic, cum nu s-ar bucura să vadă promovându-sc conştient armonia între oameni?

Parastasele, însoţite de rugăciunile preotului pentru cei adormiţi, se fac având în faţă grâul fiert (coliva) şi câteva pâini care se împart celor de faţă; şi e bune să fie mulţi de faţă şi să li se ofere grâul sfinţit lor, ca semn al comuniunii lor cu cei adormiţi în Dumnezeu. Uneori, cu acest prilej se fac din darurile de mâncare

sfinţite şi pacheţele ce sc împart celor de faţă sau şi altora. Poporul român are şi sărbătoarea „Moşilor”, din joia dinainte de Rusalii, când împarte farfurii şi ulcele cu orez fiert cu lapte vecinilor şi săracilor.

Se fac şi alte multe şi uneori mari milostenii pentru cei adormiţi. Bunurile materiale trec de la unii la alţii, folosindu-sc ca mijloace de comuniune între vii şi morţi. Moartea ne învaţă să nu ne legăm în mod egoist de ele. Ele sunt date ca mijloace de comuniune între toţi, ca mijloace ale întăririi comuniunii între, oameni.

Unii credincioşi fac câte o troiţă pe lângă drumul ce trece prin câmp, şi lângă ea o fântână, ca să bea trecătorii ca pomană (spre pomenirea) pentru cei adormiţi ai lor. în unele părţi, credincioşii pun la o răscruce de drum câte un butoi cu vin, ca să. bea câte un pahar trecătorii obosiţi, ca să prindă putere, rugându-sc lui Dumnezeu pentru iertarea celor înscrişi pe un stâlp la acel loc.

Încă din acestea s-a văzut că iertarea celor adormiţi din partea noastră sau rugăciunea cât mai multora către Dumnezeu pentru iertarea lor nu e singurul mijloc prin care sunt ajutaţi cei adormiţi pentru primirea fericirii vecinice. Grija de ei, iubirea faţă de ei se arată şi în fapte concrete. Prin aceasta e câştigată nu numai mila lui Dumnezeu şi e trezită la recunoştinţă iubitoare nu numai inima celor adormiţi, ci sporesc în bunătate şi cei ce face aceste milostenii pentru cei adormiţi.

Toate acestea se spun în unele din cântecele populare româneşti. Trebuie să ne arătăm şi noi cât suntem pe pământ dragostea prin fapte faţă de alţii, mai ales faţă de săraci. Căci în aceasta ne arătăm dragostea faţă de Hristos însuşi.

Omul bun e întrebat chiar în momentul când intră în viaţa de dincolo, de Dumnezeu:

„Omule, de bun ce eşti,
Oare cui te potriveşti,
Ţie sau lui Dumnezeu,
Sau lui Ion, Sfântul Ion,
Ori la toţi Sfinţii de-a rândul?”

Iar omul răspunde:

„Mă potrivesc, Doamne, Ţie,
C-am fost tânăr şi-am făcut,
Bună casă lângă drum,
Să mănânce flămângioşii.
Şi-am căutat de-am mai făcut
Puţuri zeci
În câmpuri seci.“

Atunci Dumnezeu răspunde;

„Omule, de bun ce eşti,
De-o fi fapta cum grăieşti,
Mergi în rai nejudecat,
Găseşti raiul descuiat.”[30]
(p. 71).

Oamenii sunt comparaţi cu nişte flori, care merg toate la judecată. Iar judecata n-o face numai Dumnezeu, ci şi oamenii care

---

[30]Gh. Cucu, *200 colinde populare*

au fost roditori ca grâul şi ca vinul şi cei care n-au dat decât miresme vor fi cercetaţi dacă au folosit bine miresmele lor:

„Câte flori sunt pe pământ,
Toate merg la jurământ..
Numai spicul grâului
Şi cu viţa vinului,
Floarea trandafirului
Stau la poarta raiului
Şi judecă florile,
Florile, garoafele,
Ce-au făcut miroasele."

Dar au la judecata aceasta şi pe Sfântul Petru sau soborul Apostolilor. Aceştia pedepsesc florile care n-au folosit bine mirosul lor:

„Sfântul Petru, ca un Sfânt,
Dete o ploaie cu vânt
Şi le culcă la pământ."

(p. 62)

Apostolii vor cerceta împreună cu Hristos în ce măsură oamenii s-au deschis învăţăturii lui Hristos, propovăduită de ci (Mt. 19, 27).

Unele cântece de înmormântare descriu impresionant iadul şi raiul, şi pe cei ce sc chinuiesc în iad şi vieţuiesc fericiţi în rai.

Cel ce a murit îi spune sufletului său:

„O! suflete ticălos,
Negru şi întunecos,
In lume cât ai trăit,
In rele te-ai tăvălit,
Îngrijat numai de trai,
Negândind la iad şi rai.
La moarte n-ai cugetat,
Dar de dânsa n-ai scăpat."

Acum îngerul morţii îl duce să vadă iadul:

„Ce văzui, mă spăimântai,
Văzui balauri căscând
Şi din gură foc vărsând,
Curgând ca un râu nestins
În flacără şi nestins.“

Acolo a văzut împăraţi tirani „în gâturi cu bolovani", tâlhari, ucigaşi, vrăjitoare, bărbaţi beţivi şi desfrânaţi, femei care şi-au lepădat pruncii, bogaţi neîndurători, care „s-au tot veselit şi săraci n-au miluit".

Lăsând acea calc şi privind ca printr-un perete străveziu la dreapta, a văzut „raiul luminos", cu mese (pline de bunuri spirituale) întinse şi pe ele lumini aprinse. Iar împrejurul lor a văzut drepţii ce gustau, ce cu „bucurie gustau" din acele bunătăţi, „împreună dănţuind şi pe Dumnezeu slăvind." A văzut Apostoli, Sfinţi, mucenici, femei sfinte.

S-a spus că iadul e zugrăvit în pictura bisericească mai pe larg, pentru că iadul îl cunoaştem mai mult din propria experienţă, pe când raiul ne rămâne mai tainic, mai apofatic. Dar în multe cântece populare raiul e văzut ca plin de flori. Iadul, dimpotrivă, e numai uscăciune, ca-n tărâmul zmeilor din basmele populare. Oamenii realizaţi spiritual sunt văzuţi în rai ca nişte pomi înfloriţi, pe când oamenii uscaţi sufleteşte sunt văzuţi în iad ca nişte buşteni pârliţi. Raiul e sus, în lumina răsăritului; iadul, jos sau în întunericul apusului.

Bune urmări au avut, pentru înflorirea oamenilor în vederea vieţuirii în rai, primirea Sfintelor Taine:

„Pusei şaua pe doi cai.
Mă suii în sus, la rai
Cc-am văzut, m-a bucurat:
Trupuri mândre şi înflorite
Şi de popa spovedite,
Trupuri albe şi spălate,
De popa cuminecate.”

Sau:

„Frunzuliţă de susai,
Drumul apucai spre rai
Dar ştii, neică, ce-am văzut?
Oamenii cei spovediţi
Stau ca pomii înfloriţi.
Iară cei nespovediţi

Stau ca buştenii pârliţi.”
(p. 239)

Avem în aceasta ecoul rugăciunii prin care preotul cere pentru credincioşii morţi să fie aşezaţi „în loc luminat, loc cu verdeaţă, la loc de odihnă”, feriţi de grijă şi de întristări.

Oamenii din popor, când intră într-o poiană sau într-o vale frumoasă, luminată, plină de verdeaţă, exclamă: „Parcă suntem în rai!“ E un loc al bucuriei ce se comunică, al înfrăţirii fericite. Dimpotrivă, iadul e starea singurătăţii triste, uscate a oamenilor care au refuzat chiar comuniunea spovedaniei.

Apropiindu-se de poarta raiului, cel ce a trecut din viaţa aceasta zice:

„Văzui raiul încuiat,
Poate pentru al meu păcat,
Pân’la vremea de judeţ,
Când va sta Hristos în jeţ,
Ca să judece pe toţi.”[31]

Şi termină cu un apel la mila lui (Dumnezeu) Hristos:

„Şi, o! Doamne, mila Ta,
De aici n-o depărta.
Tu ne-ai zidit, tu ne ştii,
Iartă-ne ca pe nişte fii."

[31]Th. Fecioru, *Poporul român şi fenomenul religios*.

Căci oamenii au greşit, dar şi-au păstrat credinţa în Hristos. Şi acesta e lucrul principal:

„Ţie, Doamne, am greşit,
Dar Ţie am şi slujit.
Pe alt Dumnezeu nu ştim,
Pe Tine noi Te mărim.“ '

(pp. 212-213)

Cei ce l-au recunoscut pe Hristos ca Dumnezeu sc adună la sfârşit în El. Numai cei ce i se opun cu voia rămân străini de bunătatea lui.

Însăşi judecata din urmă este descrisă de o colindă din Transilvania ca o marc descoperire a sufletelor, într-un mod care vădeşte o adâncă cunoaştere psihologică. Toate gândurile se vor da pe faţă privirii Marelui Judecător. Păcătoşii cart sc fardau în albi sc vor înnegri, drepţii ponegriţi se vor albi. Un nou temei pentru spovedania omului pe pământ.

„Evanghelistul Matei
A grăit fiilor săi:
Veacul lumii sc sfârşeşte
Şi judeţul sc găteşte
îngerii vor trâmbiţa,
Morţii toţi sc vor scula
Şi cel drept Judecător
Sc coboară printre nori.
Domnul pe scaun va şedea.
Morţi şi vii de faţă-or sta!

Mărturia ne-o chema
Fapta îi e vădită.
Şi toţi drepţii vor albi,
Păcătoşii vor negri“

Toţi din cele patru cornuri ale lumii, vii şi morţi, vor merge la judecată. Fiecare va merge acolo numai susţinut de faptele lui, ceea ce implică totuşi şi mărturia recunoştinţei celor pentru care le-au făcut. Sunt două afirmaţii care nu se exclud. Va merge numai cu faptele lui, în sensul că sentinţa nu va fi influenţată acolo de rudenii, de poziţii sociale. Se va duce la judecată numai cu ceea ce a adunat în suflet sau cu sufletul aşa cum şi l-a făcut: bun, deschis altora, cu sufletele altora deschise lui sau împietrit în singurătatea lui. Mai ales domnii şi împăraţii, distanţi de oameni, vor plânge acolo. Judecata sc va face la Vifleen, pentru că acolo s-a făcut Fiul lui Dumnezeu unul dintre noi, dându-ne pildă de smerenie şi de asociere cu cei săraci, şi de aceea nu se lasă corupt de daruri materiale.

Spaima va apărea pe faţă ca marele duşman al oamenilor. Căci diavolul nu iubeşte de fapt pe nimeni. El a pregătit tot timpul iadul pentru oameni:

„Şi Satana-ntunecat.
Spre păcate cc-a înşelat,
Va grăi înveninat:
- Doamne, vezi cum te-au scârbit
Fiii care i-ai iubit
……………………………
Raiul mândru le-ai deschis,
Pentru daruri ci te-au râs.

Doamne! Lasă-mi-i Tu mie
De acum până-n vecie.
Iadul cel de îngrozit
Pentru cei răi l-am gătit!
Şi nici unul nu va fi
Făr'de-a i sc răsplăti."[32]
(pp. 229-231)

În sensul acesta vorbeşte poporul român, într-un colind, de mila lui Dumnezeu faţă de cei din iad, nu în sensul unei apocatastaze sau a unei desfiinţări a iadului. El n-arc ce face cu mila Lui, căci cu sila nu pot fi făcuţi să primească fericirea cc-o dă numai dragostea. E taina libertăţii care poate alege uneori mândria, care refuză chiar mila. E mândria care nu vrea să admită pe nimeni superior, nici pe cei ce-şi arată superioritatea în smerenie şi milă.

Până la judecata din urmă, sc scot de Dumnezeu, din milă, mulţi păcătoşi din iad. Dar numai cei ce se prind de fuiorul de cânepă dat de femei preotului la Bobotează şi e aruncat de acela în apă, care simbolizează iadul.[33] Astfel, la judecata din urmă sc cunosc şi cei ce n-au voit să sc prindă de acest prilej dat de mila lui Dumnezeu, renunţând la mândria lor. Sunt unii care chiar în experienţa iadului aleg mândria.

Durata eternă a iadului nu înseamnă o lipsă de milă a lui Dumnezeu, nici o nesocotire a creaţiei Sale. Ea e numai un respect cu adevărat real din partea lui Dumnezeu, al libertăţii creaturilor sale. El

---

[32] Th. Fecioru, *Poporul român şi fenomenul religios*.

[33] Th. Feciorii, *op. cit*., p. 253.

le dă acestora o demnitate egală cu a Sa, fără ca aceasta să însemne şi o putere de viaţă care-şi are în ca toată plenitudinea. Căci aceasta ar însemna o dedublare a lui Dumnezeu, şi anume dedublarea Sa într-o existenţă contrară Sieşi. Dumnezeu le spune: Vreţi să fiţi cu totul independenţi de mine, ca Eu însumi? Puteţi să fiţi! Vă las existenţa şi în condiţia aceasta. Dar existenţa aceasta nu poate avea o plenitudine egală eu â med dacă ca .nu vrea; să se hrănească din a mea, ci vrea să î sc opună.

Dumnezeu îşi confirmă şi prin iadul etern creaţiunea şi valoarea ce i-o acordă. Numai dacă l-ar desfiinţa ar arăta că-i parc rău de ca. I sc acordă puterea de-a exista şi împotriva Lui. Dar nu-şi poate face din duşmănia lui faţă de Dumnezeu o altă formă de fericire. Duşmănia faţă de Dumnezeu şi fericirea nu pot coexista. Fericirea le-o poate da numai deschiderea făpturilor1 iubirii Lui. Existenţa o pot avea şi fără această deschidere. Nu-i poate face fără voie să-l iubească, deci să fie fericiţi. Dar le poate da existenţa fără voia lor. Nefericirea le vine din voia lor, din lipsa iubirii lor faţă de Dumnezeu, care depinde de voia lor. Existenţa nu le vine din voia lor. Atât desfiinţarea lor, cât şi oprirea cu sila a duşmăniei lor ar demonstra o teamă a lui Dumnezeu de făpturi, o limitare a puterii Lui.

Nefericirea lor, care vine din lipsa iubirii lor voite faţă de El, se explică din iluzia că-şi pot stâmpăra setea de infinitate şi de fericire prin ei înşişi. Ei nu cred că Dumnezeu le poate da o fericire deplină. Ei îşi creează astfel iluzia unei fericiri, care în realitate e o nefericire.

IV. SPIRITUALITATEA CREŞTINĂ A POPORULUI ROMÂN, TÂLCUITĂ ÎN CÂTEVA DINTRE EXPRESIILE ŞI DATINILE LUI

Doresc să închei reflecţiile din această carte despre spiritualitatea românească, cu explicare câtorva dintre expresiile prin care ca însăşi arată ca fundament al ci credinţa creştină, trăită într-un mod propriu şi unitar din moşi-strămoşi.

Poporul român afirmă importanţa credinţei sale creştine numind-o „lege românească” sau „lege strămoşească”. Ea reprezintă astfel, pentru el, fundamentul tuturor legilor de viaţă printr-o convieţuire de reciprocă preţuire şi conlucrare, care-i asigură unitatea şi identitatea.

Spunându-i „lege românească" şi „strămoşească", poporul nostru afirmă trăirea în ea de la începuturile existenţei sale, care coincide cu timpul apariţiei creştinismului şi al răspândirii lui prin Apostolii lui Iisus Hristos.

Dar această îndelungată şi necurmată trăire în legea de supremă nobleţe a lui Hristos a presupus o deosebit de afectuoasă alipire a lui la Dumnezeu, care i-a devenit întru totul familiar.

Această familiaritate afectuoasă faţă de Dumnezeu, care1 a pus o pecete de afecţiune* şi pe relaţiile fiecărui; ins cu semenii săi, o tâlcuieşte poporul nostru prin expresia „Dumnezeu drăguţul” Dumnezeu nu este un stăpân aspru şi. distant, ci un părinte iubitor şi,

de aceea, drag, ba chiar, drăguţ. E un diminutiv care, ca aproape toată mulţimea, de diminutive ale poporului românesc, nu exprimă o micime a lui Dumnezeu numit astfel, ci o intimitate şi o căldură a relaţiei cu El, a venirii Lui în: apropierea noastră, faptă săvârşită de; Fiul lui Dumnezeu prin întruparea Lui numită; de Sfântul; Apostol Pavel *chenoză* - „smerire, dezbrăcare de slava exterioară", ca să-L putem simţi apropiat de noi. Cum spune copilul tatălui sau „tăicuţu”, fără a înceta să-l vadă în mărimea lui, dar simţindu-i în acelaşi timp coborârea iubitoare la el, aşa spune poporul nostru „Dumnezeu drăguţii”, simţind coborârea Lui la comunicarea iubitoare cu sine.

În acelaşi înţeles foloseşte poporul nostru expresia „Măicuţa Domnului", văzând-o „măicuţă" nu numai pentru Fiul ci iubitor, ci şi pentru tot cel ce se adresează ei. Simt pe „Măicuţa Domnului" tot aşa de apropiată de mine şi trăiesc aceeaşi afecţiune faţă de ea, cum simt şi cum o trăiesc faţă de maica mea, când îi spun „măicuţă".

Prin expresiile acestea, poporul român arată delicateţea sufletească ce i s-a imprimat prin credinţa lui. Delicateţea aceasta şi-a exprimat-o şi faţă de Domnul Iisus Hristos în colindele în care foloseşte cele mai gingaşe cuvinte pentru Pruncul dumnezeiesc născut în ieslea din Bectleem. Dar tot în aceste cuvinte de o mare bogăţie de conţinut, e descrisă toată lucrarea mântuitoare a lui Hristos. între altele, Pruncul este prezentat ca Dumnezeu care îşi însuşeşte plânsul nostru, dar nu pentru trebuinţele Lui, ci pentru păcatele noastre, plâns care-1 va duce până la .moartea pe cruce pentru noi.

O expresie originală a primit în creaţia populară românească jertfa lui Hristos în Legenda Mănăstirii Argeş. în ca, Hristos e numit Manole, forma românească a lui Emanuel, cum e numit Hristos în

Sfânta Scriptura, care se traduce în româneşte „cu noi este Dumnezeu.” Emanuel sau Manole nu poate întemeia biserica decât pe jertfa trupului său, cuvântul trup fiind în limba greacă de genul feminin.

Dar poporul român a generalizat această idee, cunoscând faptul că oricine îşi dedică viaţa unei opere pentru alţii, uită de grija celor apropiaţi.

În unele datini, mult grăitoare, accentuează poporul nostru importanţa învierii lui Hristos. în satul meu, şi cred că şi în altele, în noaptea învierii sc dă vitelor de mâncare toată noaptea, iar când sună clopotul bisericii pentru prima dată anunţând slujba învierii, cineva din casă merge şi scoate apă din fântână, socotindu-sc sfinţită de Hristos, a cărui înviere e crezută ca având şi o lucrare actuală asupra întregii naturi.

O atenţie deosebită dă poporul român pomenirii morţilor. După slujba prohodului de vineri noaptea, toţi credincioşii sc duc din biserică la cimitir cu lumânări aprinse, punând lumânările pe mormintele celor adormiţi. Nu mai vorbim de parastasele şi pomenirile dese ce le închină poporul nostru celor decedaţi. Între cei plecaţi şi cei de pe pământ e o continuă comunicare. Lumea noastră nu este despărţită de cca a celor scumpi plecaţi dintre noi.

Credinţa în Dumnezeu cere oamenilor să fie buni, aşa cum este El însuşi. Omul bun este „omul lui Dumnezeu." Omul rău e un „păgân”, care nu crede în Dumnezeu. Bunătatea e una cu sănătatea minţii. Cel lipsit de bunătate e „nebun.” Omul bun e şi un om cu sufletul frumos. Omul rău e un „om urât." Omul bun e omul comunicativ. Când nu ai pe cineva cu care să comunici, ţi-e „urât”. Numai omul comunicativ îţi face viaţa frumoasă, plăcută. Sc afirmă

prin aceasta firea comunicativă a românului. Eu am nevoie de altul, altul are nevoie de mine. Se afirmă prin aceasta valoarea persoanei. Când mă aflu numai între lucruri, „mi-c urât". Aceasta arată că la fundamentul existenţei nu este o esenţă impersonală, ci o comunicare de persoane, adică Sfânta Treime.

Pentru poporul român lumea întreagă răspândeşte o „lumină", prin rânduiala ei. De aceea îi spune lume, de la cuvântul *lumină*.

Un peisaj frumos e o „gură de rai". Este în el o frumuseţe plină de taină. Ea nu este produsul unei esenţe lipsite de gândire şi de bucuria pentru orânduială. Omului j sc cere „să facă un lucru ca lumea", prin aceasta afirmându-se că şi lumea e făcută „lume" printr-un simţ conştient al rânduirii, al frumosului.

Iadul în care totul sc află într-o luptă plină de dizarmonie e un întuneric.

În toată rânduiala lumii e prezent Dumnezeu cu iubirea lui faţă de oameni. Dar faţă de oamenii „fără Dumnezeu", păgâni şi răi, El foloseşte lumea şi pentru a le aduce greutăţi şi nenorociri; poporul român spune atunci că-1 „bate Dumnezeu1".

Încercări pot veni şi peste oamenii buni. Dar până la urmă ei sunt ajutaţi ,să ajungă la o şi mai marc bucurie.

Poporul român, străin spiritual de mistica occidentală a întunericului, e un popor Care se bucură de lumină.

Căci lumina e, în planul fizic, expresia rânduielii, iar în planul spiritual e expresia bunăstării sau a relaţiei armonioase, generoase a omului cu semenul său. Faţa omului bun răspândeşte lumină, de aceea Sfinţii au în icoane capetele înconjurate de un nimb luminos. Omul bun e omul care zâmbeşte luminos, în bucuria comuniunii.

Toate acestea reprezintă un program pentru ■ înnobilarea reală a omului. Şi numai în comuniunea bucuroasă cu alţii, aşa cum e practicată de poporul român, se înnobilează omul. Numai în comuniune se înaintează la nesfârşit în această nobleţe şi în descoperirea fără sfârşit a tainei omului, care se hrăneşte din taina comuniunii între Persoanele Sfintei Treimi.

CUPRINS